The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	西田幾多郎の衝動概念 ― 異邦の経験をめぐって
Author(s)	森野, 雄介
Citation	大阪大学, 2019, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/72471
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

博士学位申請論文 平成 30 年
大阪大学人間科学研究科

西田幾多郎の衝動概念

— 異邦の経験をめぐって

森野　雄介

凡例

・西田幾多郎の著作からの引用に関して、本論は 西田幾多郎 『西田幾多郎全集』、岩波書店、1948 から引用を行う。

・引用の際には、文末に（巻数-頁数）の形で略記する。

目次

はじめに **6**

序論 **10**

第 1 部　西田幾多郎の前期哲学とその概念

第 1 章　『善の研究』における三つの現在 **29**

はじめに 29

第 1 節　西田とジェイムズの差異 34

第 2 節 『善の研究』における現在 39

（1）　瞬間としての現在 40

（2）　幅をもった現在 43

（3）　連続的に推移する現在 55

本章の結論 58

第 2 章　「自覚」概念と時間・空間の成立 **60**

はじめに 60

第 1 節 「自覚」概念の内実 63

第 2 節 「自覚」における直観と時間 66

第 3 節　自覚における反省と空間 73

第 4 節　現在の垂直性 79

本章の結論 80

第 3 章　感覚する現在 **81**

はじめに 81

第 1 節 『自覚』におけるヘルマン・コーヘンの受容 82

第 2 節 「自覚」における感覚 87

本章の結論 98

第 4 章　述語とパースペクティヴ **99**

はじめに 99

第 1 節 『意識の問題』—場としての意識とパースペクティヴ 103

第 2 節　述語としての「於いて」 109
第 3 節　行為と可能世界、およびパースペクティヴ 112
本章の結論 121

第 5 章　受容性としての絶対無 123

はじめに 123
第 1 節 「絶対無」と田辺元による批判 124
第 2 節　場所の基本構造 129
第 3 節　受容性としての絶対無 138
第 4 節　絶対無と行為 145
本章の結論 149

第 2 部　西田幾多郎の中期哲学と二つの無

第 6 章 『無の自覚的限定』における身体と衝動 152

はじめに 152
第 1 節 『無の自覚的限定』における身体の位置 153
第 2 節 『無の自覚的限定』における「身体」と「衝動」 160
本章の結論 169

第 7 章　無底と受容性 171

はじめに 171
第 1 節　無底と受容性 172
第 2 節　外と内の形成 185
第 3 節　衝動するものとしてのコギト 196
本章の結論 204

第 8 章　非連続の連続をめぐって 206

はじめに 206
第 1 節　非連続の連続 206
第 2 節　西田の他者概念の裾直し 219
本章の結論 227

第 3 部　後期西田幾多郎を書き換える

第 9 章　後期西田の散歩道 229

はじめに 229

第 1 節　後期西田の主要概念 230

第 2 節　流れる場所—後期における衝動概念 242

本章の結論 250

第 10 章　形のコスモロジー 251

はじめに 251

第 1 節 形の概念の内実 252

第 2 節 異邦の形 —絶対矛盾的自己同一を書き換える 262

本章の結論 270

結論 271

参考文献 280

はじめに

本論は西田幾多郎の哲学を考察の主題とする。西田幾多郎（1870-1945）は、明治から昭和にかけて活動した日本の哲学者である。彼はきわめて独自性の高い体系を構築しており、その理論は彼の存命中から現在に至るまで研究されている。だが、筆者の意見では、彼の哲学研究が開始されてから多くの月日が経過した現在においても、いまだに西田の哲学には十分に解明されていない側面、考察されるべき側面が存在する。

とりわけ本論は、十分に解明されていない側面として「衝動」概念の内実を、考察されるべき側面として西田の後期理論が含む問題点の批判的検討を挙げたい。そして、この二つが本論の主軸となる議論である。

まず、西田の「衝動」概念に関して。西田の「衝動」概念はこれまでの研究ではほとんど論じられてこなかった。筆者の知るかぎりでは、例外的に務台理作『西田哲学』[1]が「衝動」概念を論じているが、それ以外の研究では重要な論点として扱われてはこなかった。だが、本論の見立てでは、「衝動」は西田の全時期の理論の基盤である。この概念は認識論、行為論、時間論、空間論、存在論の根幹として論じられているためである。この「衝動」概念の考察を通じて、本論はこれまでの研究では論じられてこなかった新たな相のもとに西田の哲学の全容を提示することを試みたい。

次に、西田の後期理論が含む問題点の批判的検討に関して。これまでの研究では、西田の哲学を考察するにあたって、それを前期から後期まで連続的に発展していったものとみなす立場が主流であった。だが、この見方では、西田の哲学における理論的な断絶と、後期に対する前期・中期の独自の特徴が見逃されてしまう点に問題がある。この問題を考慮して、本論は西田の後期哲学を批判的に検討していきたい。そして、そのことを通じて、本論は西田の前期・中期理論に後期には見られない独自性があることを解明し、その独自の論点をもとに西田の後期理論の改鋳を試みる。そして、このことによって私たちは西田の哲学の持つ理論的な可能性を提示したい。

つまり、本論の主要課題は、（１）全時期に渡る西田の衝動論の明確化、（２）西田の理論の持つ理論的可能性の提示、という二つのものとなる。そして、この二つの課題を念頭に置きながら、本論は西田の前期理論から後期理論までを時系列に沿う仕方で考察していく。本論がこの時系列に沿った議論を行う理由は、西田の著作は基本的にそれに

---

[1] 務台理作　『西田哲学』、弘文堂、1949

先立つ著作の議論と概念を前提とするためである。

さて、本論は序論と結論、および三つの部から構成されている。

序論において、私たちはこれまでの西田研究のなかで前提とされてきた「東洋／西洋」の区分を問題視したい。私たちは議論のなかで、この区分が西田および〈日本の哲学〉の研究において実効的に機能していないことを見るだろう。そしてこの議論を通じて、私たちは本論の基本的な読解方針を定めたい。

第 1 部において、私たちは前期から中期にかけて西田が提示する基本概念の内実、および、それらと「衝動」概念との連関を考察する。

第 1 章は西田の最初の著作『善の研究』（1911）を考察する。この章の考察対象は、この著作で提示される概念「純粋経験」の内実と「衝動」概念の位置付けとなる。考察にあたって、とりわけ私たちは西田が「現在」という時間性に強く定位する点に着目したい。この著作で西田は複数の「現在」を提示するのだが、本章はその複数の現在それぞれの内的連関を考察していく。そして、この考察を通じて、上記の二つの対象の性質を明確化していきたい。

第 2 章および第 3 章は、それぞれ 1917 年の西田の著作『自覚における直観と反省』を考察する。そして、第 2 章・第 3 章では、この著作で提示される「自覚」の概念の内実を確認していくこととなる。

第 2 章は、「自覚」概念の持つ時間性、空間性に焦点を当てる。西田はこの二つに関する議論を、新カント派とベルクソンの経験論の調停という仕方で案出している。この論点に着目することによって、私たちは西田の哲学史上における位置を定めることができるだろう。また、「自覚」概念は「行為」と強く結びつく。そして、この「自覚」と行為の関係性から、この著作における「衝動」概念の内実を明らかにできるだろう。

第 3 章では、「自覚」の持つ内的な構造が主題となる。私たちは、この考察のために、この著作で行われる新カント派のヘルマン・コーヘンの理論の受容に着目したい。西田は、コーヘンの認識論を感覚論に適用することによって自身の立場を導出しているのだが、この事柄を考察することで、私たちは『自覚における直観と反省』における「自覚」概念の持つ内的な構造を明示的に提示できるだろう。

第 4 章の考察の主題は西田が 1927 年に案出する「場所」概念となる。だが、私たちはこの考察にあたって、1927 年に先立つ『意識の問題』（1920）の議論を参照したい。その理由は、この著作ですでに「場所」概念の萌芽が現れており、そして、この「場所」概念の萌芽は前期哲学の独自の立場と結びつくと考えられるためである。とりわけ、私たちはこの著作で現れる西田の立場をパースペクティヴィズムとして捉え、その立場と

個人的経験の成立に関する議論の結び付きを考察する。そして、そのことを通じて西田の前期哲学の独自性と『意識の問題』における「衝動」概念の内実を明らかにしたい。

第 1 部の最後の章となる第 5 章は『働くものから見るものへ』（1927）で提示される「絶対無の場所」という存在論的な根底を主題とする。私たちはこの章の第 1 節で西田の同僚である田辺元の西田批判を検討し、それを手引きとして、第 2 節でこの著作で西田が提示する認識論を考察する。そして、第 3 節で「絶対無の場所」概念の内実を、第 4 節でこの概念と行為の結び付きを明らかにしていきたい。また、私たちはこの章のなかで西田が提示する存在論的な根底を無底と受容性という二つの「無」として提示することになるだろう。そして、この二つの無は第 2 部の考察のなかで用いられていくこととなる。

第 2 部は、西田の中期著作『無の自覚的限定』（1932）を主題とする。

第 6 章において、私たちはこの著作における「衝動」概念の位置の明確化を試みる。そして、この明確化のために、私たちは西田がこの著作で提示する「瞬間」の形而上学に着目したい。西田は、あらゆる経験の基礎として、時系列およびあらゆる根拠に先行する現在の瞬間を提示する。私たちは、この現在の瞬間が身体と結びつくものであり、そして現在の瞬間は作用としては「衝動」として現出することを提示するだろう。

第 7 章は、『無の自覚的限定』における個人的経験の成立のプロセスに関して考察する。とりわけ、この章の考察は第 5 章で提示される「受容性」と「無底」という二つの無を用いて、この著作の西田の議論を分節することによって行われる。まず、本章は瞬間の現出である「衝動」から、認識論的な根拠、時間的経験、空間的経験それぞれがどのように成立するかを考察する。そして、この議論を通じて、私たちは根底的に偶然的であり離散的な「事実」という後期には見られなくなる論点が明示的に現れていることを明確化したい。

第 8 章において、私たちは後期西田を批判的に検討していく。私たちにとって後期の西田の抱える問題点は、万物に共通する唯一の事実を関係の媒介者として措定することに由来する。この唯一の事実の導入は、後期西田の持つさまざまな問題点の原因となるものであるのだが、私たちはこの導入によって浮上する種々の問題点を検討していきたい。そして、この議論を踏まえながら、私たちは『無の自覚的限定』の他者論を考察していく。この考察を通じて、私たちはこの著作で伏在的に論じられている多元論的な側面を明確化し、それを第 3 部の考察の手引きとしたい。

第 3 部は二つの章から構成されているが、この二つの章それぞれが西田の後期哲学を主題としている。とりわけ、第 8 章の議論を手引きに後期西田の哲学が持つ理論的な可

能性を考察していきたい。

第 9 章は、後期西田の主要概念の内実と「衝動」概念の位置付けを考察する。とりわけ、第 1 節において私たちは後期西田の主要概念として、「絶対矛盾的自己同一」、「行為的直観」、「制作」の三つの概念を検討したい。そして、第 2 節のなかで私たちは後期西田における衝動概念の位置付けを考察していきたい。とりわけ、ここで私たちは個物と個物の関係性の媒体として「衝動」が論じられていることに着目するだろう。

本論の最後の章となる第 10 章では、後期西田における「形」の概念に焦点を当てる。私たちは、この「形」概念のなかに、西田が十分に展開することのできなかった可能性を見出したい。それは、自律的であり独自の世界を持つ個物が〈唯一の事実〉を経由することなく、同じく自律的である他の複数の個物と関係する、形のコスモロジーと呼ぶことが可能な立場となるだろう。そして、私たちはこのような個物と個物の関係性を後期に現れる技術論の解釈を通じて考察していきたい。

そして結論において、私たちは本論が行なった議論の総括と西田の全時期を通じた「衝動」概念の持つ特質の明確化を行っていきたい。

本論はそれぞれの章が大幅な加筆修正を含むが、次の発表・論文をもとにしている。

第 1 章　「西田幾多郎 『善の研究』における三つの現在」、『年報人間科学』、第 36 号、大阪大学人間科学研究科、2015
第 3 章　「感覚する現在 —西田幾多郎『自覚における直観と反省』におけるヘルマン・コーヘン受容をめぐって」、『西田哲学会年報』、第 14 号、西田哲学会、2017
第 4 章　「述語とパースペクティヴ —西田幾多郎『意識の問題』におけるパースペクティヴィズム」、『共生学ジャーナル』、vol. 2、大阪大学人間科学研究科、2018
第 6 章　「物は衝動する —西田幾多郎『無の自覚的限定』における身体に関する転回をめぐって」、『西田哲学会年報』、第 12 号、西田哲学会、2015

第 5 章の第 2 節はパリのナンテール大学で行われたコロックの発表原稿を、第 9 章、第 10 章は European Network of Japanese Philosophy の発表原稿をもととした。
また第 2 章、第 5 章、第 7 章、第 8 章はそれぞれ書き下ろしている。

序論

はじめに

本論は西田幾多郎（1970-1945）の哲学を考察の主題とする。

西田幾多郎は、当初はさほど注目された研究者ではなかったが、初の著作『善の研究』（1911）によって一躍、当時の哲学研究を牽引する主要人物の一人となった。そして、この著作の評価を契機として、1913 年に京都帝国大学（現・京都大学）に着任する。その後、彼は彼自身の哲学体系の構築を試みた多数の著作を出版した。また、西田の同僚・生徒にも著名な哲学者が在籍していた。このグループは、一般に「京都学派」と総称される。このグループには、ほかに田辺元、九鬼周造、三木清などの独自の理論を提示したとされる哲学者が属している。ところで、檜垣立哉は『日本哲学原論序説』[2]のなかで、西田の着想をもととして京都学派および以降の日本のオリジナルな哲学者の布置を提示しているが、これを踏まえると、「京都学派」以降の日本の哲学者をどのように捉えるかはさておき、西田幾多郎は少なくとも「京都学派」の中心人物であったとは言うことができるだろう。また後年の西田がよく散歩した道は、その景色の良さから「哲学の道」として現在では観光名所化している。

さて、西田幾多郎の哲学研究は彼の存命時から始まり、現在に至っても継続的に行われている。国内では数は多くはないにせよ一年間に数冊の西田を論じる著作がいまも出版されている。また、近年では国際的な研究が行われはじめている。西田および「京都学派」、あるいは京都学派以降の日本の哲学者である廣松渉、大森荘蔵たちの哲学の著作は国際シンポジウムなどの場で議論されるようになってきている。西田の哲学に限って述べると、現代では日本以外の多くの国で西田研究が行われており、また彼の著作は、英語やフランス語、ドイツ語、スペイン語、中国語、韓国語など多くの言語に翻訳されている[3]。

次に、国内における西田の哲学の評価に目を向けてみよう。基本的に、西田の死後以降に西田を積極的に評価する哲学者は大局を見ると多くは現れなかった。たとえば井筒俊彦などの著作に見受けられるように、西田の哲学が明らかに念頭に置かれた議

---

[2] 檜垣立哉 『日本哲学原論序説』、人文書院、2015

[3] 海外での研究状況に関しては、J. W. ハイジック 『日本哲学の国際性 —海外における受容と展望』、世界思想社、2006 を参照。

論であっても、明示的に西田の名前が言及されることは少ない。あるいは、西田からの積極的な影響を公言する哲学者は、西田死後以降は、ほとんど直接の生徒筋に限られていたとも言えるだろう。とはいえ、中村雄二郎や坂部恵、末木剛博らの著作に見受けられるように、1980 年以降に西田の哲学は独自の意義を持つものとして、直接の生徒筋とは関係なく行われるようになっていったと言えるだろう。

このような経過をたどったために、現代における西田の哲学の評価はきわめて両義的であると言える。海外の研究状況を踏まえると、今も西田は日本の哲学者の代表格の一人であると言えるだろう。だが、そのように評価されつつも、西田のテクストを直接に読む研究者はかなり限られている。あるいは、その哲学は忘却されているとも言えるだろう。

ようするに、西田の哲学への評価は、基本的に現代では両極端に分かれる。西田を、日本初の独創的な哲学者として称揚するのか、それとも、単なる時代遅れの過去の遺物以外の何物でもないと否定するのか。とはいえ、私たちはこのどちらかの立場に属そうとは思わない。私たちは、できる限り中立的な観点から、西田の哲学の持つ可能性や意義を知りたいと考えるためである。とはいえ、西田の研究者として、筆者はテクストを読まずにイメージ先行の否定がしばしばなされている点に関しては、現代の哲学研究者の持つあまりよくはない傾向であると考えているが。

さて、以降では私たちが考察のために取る立場を模索していきたい。そのために、一度このような両極端な評価が成立した理由を考えてみよう。暗示的にではあるが、氣多雅子は『西田幾多郎 「善の研究」』のなかで、現在の西田研究者の傾向を次のように述べている。「現在、「カントやヘーゲルのテキストを読むように」西田のテキストを読む研究者が増えており、西田哲学に対する一定の評価が定着しつつある。西田への海外の研究者の関心も高まってきている」[4]。おそらく、氣多は「カントやヘーゲルのテキストを読むように」を西田のテキストを読む研究スタイルの先駆者と言えると筆者は考えているが、それはさておき、ここで念頭に置かれているそれ以前に主流であった「カントやヘーゲルのテキスト」とは異なる仕方での西田の読解とはどのようなものだろうか。

ここで想起されるものは、過去の西田研究で主流とも言えた西田の持つ人となりを重視する解釈である。その一例として、たとえば西田の直接の生徒であり独自の哲学理論を構築した西谷啓治の「矛盾の自己同一が先生自身であった」という西田の評価を挙げることができるだろう[5]。彼らが西田を哲学者として重視しなかったとは言えな

---

[4] 氣多雅子 『西田幾多郎「善の研究」』、晃洋書房、2011、p. vii

[5] 西谷啓治 『西田幾多郎』、筑摩書房、1985、p. 91

いかもしれないが、彼の人となりは彼の直接の教え子たちに強い印象を与え、その印象がテクスト解釈に際して、彼の人間性の賞賛という仕方で前面に出る。そして、それは西田研究の外部に立つ研究者からは、過度の神聖視に映るものであっただろう。また、このような評価は西田の参禅体験としばしば結びつけられる。過去の研究には、西田は参禅の体験を通じて、実在の深層を会得した人物とする評価をしばしば見受けることができるためである[6]。

これを受けて私たちは、西田の神聖視をできるだけ除去しながら議論を進めていきたい。西田の人柄の神聖視は西田の人柄を直に感じることのできた人たちが共有することができた幸運とも言えるものであったのかもしれない。とはいえ、檜垣が『西田幾多郎の生命哲学』の序で述べているように、この西田の神聖化がおそらくそのグループに属さない人にとっては「異様ともみえかねない熱狂」に映り[7]、それがいつしか西田の理論そのものへの忌避感へと帰着したことは想像に難くないためである。とはいえ、もう一言付言しておくと、氣多が述べていたように、現代の西田研究者でこのような立場を取る人物は実はそれほど多くはない。

とはいえ、筆者は同時に、西田の理論を無意味な過去の遺物と捉える否定的な立場にも留保をつけたい。そして、これはおそらく上記の忌避感と結びついている。つまり、それは、西田の哲学は悪しき神秘主義であるという主張として現れるためである。彼らによれば、西田の哲学は論理学や科学的な知見を無視した上で構築されたものであり、現代の私たちにはもはや意義を持たない思想に過ぎない。

これは西田よりも西田の賛同者へと向けられた批判なのかもしれないが、西田のテクストそのものからは外れている。つまり、西田は当時の日本の哲学者にしては珍しいほど、論理学や数学、自然科学を高く評価しており、湯川秀樹などの物理学者や数学者とも書簡の交換を行っている。また西田自身も次のように述べている。

> 私は今日の［哲学の］専門家はあまりかかる［数学、物理学の問題］を無視していると思う。物理学の如きは、今日最もその基礎概念について省察すべき時ではなかろうか。（11-3）

つまり、テクスト的には西田が論理、数学、物理学の問題を無視していたとは言い難い。むしろ、同時代人と比べてはるかにそれらを積極的に論じ、自らの体系にも適用してい

---

[6] たとえば、前掲書、p. 129

[7] 檜垣立哉 『西田幾多郎の生命哲学』、講談社、2011、p. 21

る。とはいえ、現代の論理学や科学の進歩を考慮にいれたとき、西田のそれらに対する考えは期限切れだと言うことは可能であるかもしれないが。

だが、おそらくこの対立には別の問題が隠れている。それは、西田の参禅体験の強調とともにしばしば行われる、西田の哲学は「東洋」の哲学である、という前提である。西田の存命中から、このような意見は現れていた。同時に、現代においても、この規定は変更なく使用されている。

これは、この立場に立たない人間からはたんなる蒙昧に思われるかもしれない。だが、実は、この前提はそのように西田を否定する意見をも巻き込み、変換してしまうものである。つまり、西田たちが主張するような「東洋の哲学」、「東洋の論理」は蒙昧にすぎず、普遍的である知としての哲学のみが存在すると主張されるとき、その普遍知である哲学が、東洋を蒙昧とみなすという点において、「東洋」の対立項として浮上してしまう。そして、その普遍知の出所が古代ギリシアであることから暗黙のうちに「東洋／西洋」という議論領域の分割がここで行なわれてしまう。すなわち、グローバル性や国際性、普遍性に立脚しながら「東洋」を批判するとき、批判相手にとってその言説は東洋に対する「西洋」に位置するものとして現れる。すなわち、上記の批判は「東洋の哲学」、「東洋の論理」を理解しない西洋の側に立つ意見であるものとして批判相手には現れるために、実効的な批判の意味を持つことができない。

ところで、私たちは「東洋の哲学」の側に立ちたいとは全く思わない。私たちの意見では、この「東洋の哲学」という区分自体が袋小路を抱えている。とはいえ、それを単純に排斥しようとするとき、実はそれは「東洋／西洋」という思考の二分法を強化しているものに過ぎなくなってしまうのである。

だが、西田の哲学が両義的に評価される理由はこれだけではない。西田と彼の生徒の第二次世界大戦への関与がここに関わっている。

簡潔すぎる恐れがあるが、この論点に関して西田が批判される主なポイントとして、次の二つを挙げることができるだろう。まず、1942 年の「近代の超克」および「世界史的立場と日本」と題された会議での西田の教え子たちによる第二次世界大戦への肯定的な言説[8]。第二に、西田による「世界新秩序の原理」と題された第二次世界大戦時の日本

---

[8] また、ここで「近代の超克」と「世界史的立場と日本」の西田側の参加者が異なることも念頭に置くべきであるだろう。前者は、西谷啓治、下村寅太郎、鈴木成高の三名。後者は、西谷啓治、鈴木成高、高山岩男、高坂正顕の四名である。また菅原潤の研究「世界史的立場と日本の対比 ——「近代の超克」再考（1）—」、『長崎大学総合環境研究』、9 (2)、長崎大学総合環境研究科、pp. 33-40 では、教え子と西田、そして西田の同僚であった田辺との思想的差異が論じられている。また、この議論に関する研究として、廣松渉 『〈近代の超克〉論』、講談社、1989 および 高橋哲哉 『記憶のエチカ』、岩波書店、2012 を

軍のプロパガンダの草稿執筆。この二点である。第一点は、西田の教え子による、西田の体系を用いて戦争の合理的な根拠を見出す、という試みへの批判である。第二点として、西田自身の立場が、軍と癒着した暴力性を帯びた哲学であることに批判が向けられる。

この問題は、率直に言えば筆者にとって困難な問題である。なぜなら現段階に至っても、筆者自身が自分の立場の妥当性を確証することができないためである。とはいえ、本論はこの問題を次のように考えている。

まず、第一の論点に関する本論の立場は、消極的に見えるかもしれない。つまり、本論は、西田の生徒の過失を西田の過失として考察しない。西田の立場と西田の教え子の立場には差異が存在すると考えられることがその理由である。そのため、西田の同僚・生徒の哲学や思想の問題性は本論の考察の範囲外となる。さて、ここで西田自身に疑いを向けることもできるだろう。つまり、西田の哲学が戦争に肯定的な意見を持っていたために、教え子もそれを模倣したのではないか。

これに関して、本論は西田が戦争の賛美者ではなく戦争に強い嫌悪感を抱いていた人物であるとする立場を取る。西田の書簡や日記に残された戦争を嫌悪し批判する文章が残されていること[9]。理論の中にも全体主義・ファシズムへの批判が現れていること。この点を考慮すると、西田本人が戦争の讃美者であったとは考え難い[10]。もちろん、西田が真にどのような心情を抱いていたかを決定することはできないだろう。そのため、本論のこの主張も蓋然的なものに留まらざるを得ないが、西田が戦争や当時の日本の軍事的な行動を肯定的に捉えていたとは、残されている書簡・日記を見る限りでは考え難い[11]。

参照。

[9] たとえば 1935 年の書簡では「美濃部問題なども新聞によれば陸軍が口を出しかかるようなり　どうなる事やらと思われます　万事この調子では国家前途のため憂慮の至りに堪えませぬ」（18-525）、「国体明徴何人も疑うものなし　これを名として政権をとらんとするものの愚劣こそ最も憎むべしと存じます」（18-542）、「わが国国家の首脳となる人々の力によって国家の前途が中正を失わざらんことを祈る」（18-552）などの文言が見られる。また 1936 年の 7 月 8 日の書簡などにはファシズムへの嫌悪が記されている

[10] 戸坂潤は『日本イデオロギー論』のなかで、この点に関して「[……] そうするとどうやら西田哲学はファシズム・イデオロギーにぞくしそうに見える。だがこれも、比較的周り道をしない限り、決して直接には成り立たない主張だろう」と述べている（戸坂潤 『戸坂潤全集』 第二巻、勁草書房、1966、p. 342）。また、この論点は弁証法的神学との対比によって論じられている。

[11] 筆者自身の印象だけでは、論拠に乏しいと考えられるため、小林敏明 『西田幾多郎 他性の文体』、太田出版、1994 から引用を行っておきたい。小林はまさしく西田の理論に伏在する問題点をこの著作のなかで提示している。とはいえ、西田の「リアル・ポリティクス」に関しては次のように述べている。重要な箇所であると考えられるため、非常に長大な引用となるが、小林の考えが見て取れる箇所をできる限り

次に、第二点に関して。本論は、「世界新秩序の原理」と名指された草稿に関して次のように考えている[12]。まず率直に言えば、筆者は当時の時代状況のなかプロパガンダ

参照したい。

「[……] 西田の政治的アンガジュマンが問題となるときは、主に『日本文化の問題』「国家理由の問題」「世界新秩序の原理」等々といった晩年の書き物やそれと並行する近衛への個人的接近、昭和天皇のための御進講、文部省教学刷新委員会への参加、国策研究会への協力といった一連の行動が引き合いに出されるのが常となっている [……]。

だが公平なところこうした事実から西田を初めからファシズムの擁護者と見てしまうのは、少なくともリアル・ポリティクス上からも正しいと言えない。書簡や日記を通読する限り、五・一五や二・二六などの相次ぐ軍部のテロルに対しては激しい怒りをあらわにしているし、滝川事件や天皇機関説問題に際しても西田はあくまでリベラルな意見の圧殺を批判する側に立っていた。政府中枢への関与に関しては、近衛文麿や木戸幸一それに西園寺公望の秘書原田熊雄などが西田の京大時代の教え子であったという個人的な事情も考慮に入れておかなければならない。書簡や日記からは軍部の突出とファナティックな皇道主義の擡頭に対してはむしろ憤慨と悲観が読み取れるばかりである。こういう事情に鑑みるとき、推察される筋書きは以下のようなものとなる。西田はあくまでリベラルな意見の持ち主であって、当時のファシズムの趨勢を憂えていた。おまけに滝川事件や天皇機関説問題で徹底的にリベラル派を叩いた慶応のウルトラ・ナショナリスト蓑田胸喜が次に西田およびそのグループに目を付け、すでに西田批判を展開していたし、右翼の京都学派に対するテロも噂に上がっていた。そうした中で近衛内閣の成立は西田にとって微かな希望であったと考えられる。原田とは頻繁に手紙のやり取りをしていることもあって、その「個人的」な関係を利用して少しでも国策の軌道修正に関与できないかと考えたことであろう。教学刷新委員会への参加や軍の幹部を前にした私的な講義を気が進まないながらに引き受けたのもとりあえずそういう関係から理解できる。だがやがてこの思惑が甘かったことを思い知らされた西田は政府や軍の指導部が彼の本意をまったく理解できないと嘆き始めるとともに近衛自身に対しても不信と失望を抱き始める。死去する直前（一九四五年）には時局を見るに見兼ねた田辺元からそれまでの両者の不仲をおいて一緒に近衛を介して皇室へ進言をしようという申し出を受けるが、健康状態も与って悲観的な返事を出すに終わっている。

[……] だがしかし、である。われわれにとっての本当の問題はこうした個人的な事情などには存在していない。西田がリベラルだったことは認めよう。そして彼がその立場からそれなりに抵抗の努力をしようとしていたことも認めよう。しかしわれわれにとって問題なのはまさにそのリベラルな言説が本質的に孕んでいるイデオロギー性、しかも結局はそのリベラリズムが敵対していると思い込んでいるものをも同一の地平において巻き込んでしまう、言わば歴史的でパラディグマーティッシュなイデオロギーである」（前掲書、pp. 129-131）。基本的に本論は、小林のこの立場に同意する。

[12] 西田自身の行動として最も批判される「世界新秩序の原理」に関して、西田の草稿を使用した東条の演説を聞いて西田は「東条の演説には失望いたしました　あれでは私の理念が少しも理解せられていないと思います（無理もないことだが）」と失望を露にしている　(19-245)。この「理念」にあたるものとして、「日本精神がどこまでも空間的となる、世界空間的となるということは、いかなることであるか。それは何処までも学問的となることでなければならない、理性的となることでなければならない。[……] そこにはどこまでも自己批評がなければならない」という一文を見出だすことができ　(14-387)、また「日本は世界において、ただ特殊性・日本的なものの尊重だけではいけない、そこには真の文化はない」という文章に、当時の国家主義者との距離を見出だすことができる　(14-397)。この文脈を踏まえると「世界新秩序の原理」の草稿のなかの「単なる民族主義は、民族自己主義であり、そこから出て来るものは、自ら侵略主義とか帝国主義とか云うものに陥らざるを得ないであろう」という一文に西田の込めた批

の草稿を執筆してしまった西田の態度に軽率さを感じる。だが他方で、当時の西田は軍部の監視下に置かれており、逮捕の噂も流れていた。そして同じ「京都学派」に属する三木清や戸坂潤の獄中死を考えたとき、それが根拠のない絵空事であったとは言えないだろう。

だが、ここで次のように問うことができるかもしれない。これは問題をずらしているだけなのではないか。上記の議論は、確定が困難である西田自身の本心をめぐってなされている。だが、むしろ真に問題であるのは、西田の理論が抱えている諸前提とその理論の内在的な問題点を明らかにすることにあるのではないだろうか。筆者はこの意見に同意する。おそらく、西田の本心を相手取った論争よりも、彼の理論の内在的な批判が必要である。そして、それは様々な観点から検討されていくべきであるだろう。これがこの論点に関する本論の立場である。

とはいえ、この問題に関してあと一点だけ確認しておきたいことがある。それは問題的とされる「近代の超克」・「世界史的立場と日本」、「世界新秩序の原理」それぞれで、「東洋／西洋」の区分が絶対的なものとして扱われている点である[13]。

ここで、筆者には次の疑問が思い浮かぶ。西田も西田の教え子、西田研究者は西田や自らの理論を「日本の哲学」あるいは「東洋の哲学」と定位する。だが、なぜ、西田あるいは〈日本の哲学〉を考察するとき、「東洋／西洋」の対立を前提にする必要があるのだろうか。むしろ、「東洋／西洋」という区分を考え直す必要があるのではないか。すなわち、私たちは西田に与えられる「東洋の思想を哲学化した」というような一般的な規定をおそらく疑う必要がある。あるいは、全般的に流通する「東洋／西洋」という区分自体を疑う必要がある。サイードの『オリエンタリズム』の刊行から数十年が経過する現在において、このような問題を改めて提示することは時代遅れに見えるかもしれない[14]。だが、私たちは残念ながら、いまだ「東洋／西洋」という区分を介さずに、日本の哲学を捉えるための思考法をおそらく持ってはいないのである。このことを次に考えていきたい。

東洋と西洋

現代の私たちのなかにも「東洋／西洋」という区分はおそらく依然として維持されて

判を見て取ることができるだろう

[13] この論点に関しては菅原潤 『近代の超克 再考』、晃洋書房、2012 を参照。

[14] 「東洋／西洋」という区分の批判に関して先行する研究として、酒井直樹 『日本思想という問題 —翻訳と主体』、岩波書店、2012 を参照。また、戦時下における「東洋／西洋」という区分の扱われ方は、坪井秀人 『声の祝祭 —日本近代史と戦争』、名古屋大学学術出版会、1997 が詳しい。

いる。とはいえ、本論は「東洋／西洋」という区分の完全な撤廃を要求するものではない。おそらくそれは不可能であるだろう。同時に、いわゆる東洋思想の研究の糾弾を目的とするものでもない。この序文が試みることは、この区分に潜む問題点の顕在化である。

まず、「東洋」という概念が観念的な区分であることに意識を向けよう。はたして、どこまでが「東洋」の範囲に含まれるだろうか。この問いを考えてみると、明確な地理的境界が存在しないことに気づくことができる。

これはこう言い直せるだろう。「東洋」を固定するためには、「西洋」という明確な対立項が必要となる。同時に、それを単なる区分ではなく実行的なものとするために、そこに「東洋≒心情的」・「西洋≒技術的」というような何らかの対比が含まれるように仕立て上げる必要がある[15]。

この事柄が確認できる一文をあげておきたい。井筒俊彦は「東洋」の思想・哲学を扱った優れた哲学者であるとする立場に、おそらく異論は少ないだろう。だが、その彼も「東洋／西洋」という区分をめぐってはやや奇妙な意見を提示せざるをえなかった。今道友信との対談のなかで、井筒は「東洋思想」を語るとき、地理的区分が有効に作用しないと述べる。

> 東洋哲学史ということはちょっと考えられないんですね、非常にバラバラで統一性がないんです。それじゃ、東洋比較哲学をやると称しながら、東洋をいったいどう考えているのかということは当然、問題になって、質問されるんですがね、ロクな答えはできないんです。なぜできないかというと、ぼくの考えている東洋ということがいまでは地理的な東洋じゃなくなってきているんです。[16]

そして、これに続いて地理的ではない「東洋」として取り出されるものが次の一文では示されている。

> ［東洋として］意識の真相の解明といいますか、開示といいますか、そういう意識に開かれてくる実在の構造を研究する。［……］むしろ主体的にそれのなかへとけ込んで、それのなかで生きていく、そういうことを許すような哲学伝統というものをぼくは考えているん

---

[15] その一例は、まさしく西田の思想のなかに見受けられる。たとえば、『哲学の根本問題 続編』（1937）の第三論文を参照。

[16] 井筒俊彦 『井筒俊彦著作集』 別巻、中央公論社、1993、p. 65

です。それがぼくにとっての「東洋」なんです。そうなると結局は、西はスペインのグラナダまで行ってしまうんですね。それどころかグラナダから、悪くすればジブラルタル海峡をこえてもっと向こうへもいきかねない。[……] 地理的な東洋というのはほとんどぼくにとっては定義できないし規定もできない。規定しても意味がないことなんです。[17]

「東洋」の思想的特徴を純粋に取り出そうとするとき、それはどんどんと横滑りしていき、それは最終的にはスペインを含めるところまで行き着く。だが、一般にスペインは東洋なのだろうか。井筒のモチベーションはさておき、そうは言えないだろう。つまり、「西洋」という対立項をとってしまうならば、私たちは一挙に「東洋」がなんであるのかを理解できなくなってしまう。同時に、それは両者が対比的となる何らかの性質づけを要請する。だが、「東洋／西洋」への性質付けはおそらくバイアスとして機能してしまう。たとえば、「東洋≒心情的」、「西洋≒論理的」という規定を用いると、インドのニヤーヤ学派の論理学が抜け落ちるように。そして、付け加えられる性質は、絶対的なものではなく、むしろ多くの場合、恣意的なものであるのではないだろうか。

さて、私たちはもう少しだけこの問題に踏み込みたい。なぜ「東洋／西洋」の対立は問題なのだろうか。今まではそれでうまく回っていたし、これからもうまく行くのではないだろうか。この序論の主張は明確さを欠いた単なる悲観主義にすぎないのではないか。このような反応に対して、より説得的にその問題性を提示するために、本論はフランスの科学人類学者であり哲学者であるブリュノ・ラトゥール（Bruno Latour）の議論を経由したい。つまり、彼らが問題視する「大いなる分割」の日本版が「東洋／西洋」の対立であることを以下で示したい。

日本哲学における「大いなる分割」

ラトゥールの著作 *Nous n'avons jamais été modernes*（邦題『虚構の「近代」』）は、おそらく日本の哲学研究にとってきわめて重要な著作である。直訳すれば「私たちはけして近代であったことはない」という挑戦的なタイトルがつけられたこの著作は、「自然／文化」の対立の成立が「近代」という時代性の成立にとっていかなる意義を持ったのか、そしてこの対立が現代ではどのように効力を無くしているのか、私たちはそこにどのような代案を見出すことができるのか、という問題を主として考察している。

ラトゥールの優れた議論を平板に扱わざるを得ないことは残念だが、詳細を追うと本稿の主題から離れてすぎてしまうように思われるため、ポイントだけ抑えておきたい。

---

[17] 前掲書、pp. 66-67

ラトゥールは「近代」という時代性の成立に不可欠な対立軸として「自然／社会」あるいは「自然／文化」の分離を提示する。そして、それを象徴するものがホッブズとボイルの真空ポンプをめぐる論争であり、それは後ほど自然・社会・神という三つのファクターを、超越的かつ内在的というパラドキシカルな仕方で操作が可能となることにより、構造として結実する。

> 西洋以外の国々の「文化—自然」は、これ［西洋の国々によるパラドキシカルな内在と超越の使用］にどのように対処すればいいのだろうか。西洋とは対照的に、それらの国々は前近代という役割を担わされている。超越的な自然、あるいは内在する自然、人間の手によって作られた社会、あるいは超越的な社会、遠くにある神、あるいは親密な神—これら一連の項目についてそれらが個別に提示されたものであれば、他国の「文化—自然」も反旗を翻すことができたかもしれない。しかし六つが組み合わさった状態で提示されたのだから抵抗のしようもなかった。[18]

「近代」は「自然／社会」の二元性のもとに成立する。そして、この二元性をもとに、あらゆる存在者をどちらかに割り振られ、どちらにも属さない存在者が排除されていく。だが、時代が下るに連れて、時代の変化とともに、「自然／社会」の区分に位置付けられないハイブリッドな存在者が新たに次々に噴出する。そして哲学はそれらの対処に追われていくのだが、時代を経るに連れて「自然／社会」の二極はますます共約不可能になっていく。カント、ヘーゲル、現象学、ハーバーマス、そしてポストモダンに至るまで、「自然／文化」の二つの極の距離はどんどんと広がっていき、もはや維持できないものとなる。一見、近代を執拗に批判するポストモダンであってもラトゥールによれば十分ではない。「ポストモダン派は、自分たちが依然近代に属していると考えている。物質的技術領域と、言葉を持つ主体の言語的戯れの領域との完全な分離を信奉しているからだ」[19]。そして、このような状況に関して、ラトゥールはこう述べる。「意図とは裏腹に、物語の続きは滑稽な展開となってきた。裂け目が広げられれば広げられるほど、ますます綱渡り芸人の股割芸のように見えてきたのである」[20]。このような分析を加えながら、ラトゥールは「自然／社会」が実在的・絶対的な対立ではなく、便宜的な対立

---

[18] Bruno Latour, *Nous n'avouns jamais été modernes*, La Découverte, 1997, p. 58（= 川村久美子 『虚構の「近代」』、新評論、2008、pp. 71-72）

[19] *Ibid*., p. 83（= 前掲書、p. 110）

[20] *Ibid*., p. 79（= 前掲書、p. 105）

に過ぎなかったことをこう告発する。

> この世界にただの一人も近代人だった者はいない。近代世界など端から存在しなかったのである。ここで過去完了形を使ったことが重要である。それは過去を振り返って得た感想だからだ。つまり、歴史の読み替えを行なっているのであって、新しい時代に突入したと言っているのではない。[21]

つまり、ラトゥールによれば「私たちはけして近代であったことはない」。日本哲学の研究者にとって、このような指摘が「西洋」の側から上がるのは意外に思うかもしれない。あるいは「自然／文化」という区分を持たないとされる東洋的な「自然」の観念を思い浮かべながら、東洋の哲学が活躍できる時代が来たと感じるかもしれない。だが、現段階の筆者の意見では、事情はもう少し悪い。実は、私たちは「自然／文化」に持っていないのではなく、「東洋／西洋」という別の対立に仕立てた上で独立させたのである。

これを踏まえて、「自然／文化」と日本の哲学における「東洋／西洋」の対立の関係を考察していこう。日本における〈哲学の始まり〉とは、いつに当たるだろうか。この問いの答えとして、おそらく日本哲学に関心があるかを問わず、多くの研究者が明治時代をあげるだろう。西洋技術の急速な受容に並行した知識の輸入が積極的に行われ、そのなかに哲学も存在したためである。

ここでの私たちの主張は次のものとなる。明治の受容期において、私たちは思想の面でもかなり大がかりなパラダイムシフトを行う必要があった。そして、そのパラダイムシフトは「自然／文化」という対立の受容とともに行われていた、と。たとえば、当時流行した「文明開化」というフレーズを考えてみよう。この語は福沢諭吉によって『文明論之概略』(1875)で提示されたものである。ところで、ここでの「文明」は civilization の訳語である。そして文明開化とは、西洋の「文明」の受容を意味するものであり、そこで「東洋」は改定されるべきもの、「自然」の側に位置するものとして現れる。

> 西洋諸国の文明は以って満足するに足らず。然らば則ちこれを捨てて採らざるか。これを採らざるときは何れの地位にて安んずるか。半開も安んずべき地位に非ず、況んや野蛮の地位に於いてをや。[22]

---

[21] *Ibid*., pp. 68-69 （= 前掲書、p. 86）

[22] 福沢諭吉 『福沢諭吉著作集』 第 4 巻、慶應義塾大学出版会、2002、p. 25

ようするに明治初期の哲学者にとって「自然／文化」と「東洋／西洋」はほぼ同一のものであった。つまり、ラトゥールが述べるホッブズとボイルの時代に形成された「自然／文化」の分離が「東洋／西洋」という区分に引き写されることとともに、日本における哲学は開始したのである。

そして、もう少し時代を下ると、この「東洋／西洋」の対立は「自然／文化」の代理闘争という趣向を帯びてくる。たとえば、明治時代の民権思想家である中江兆民の「我日本古来より今に至る迄哲学なし」という有名な言葉には「東洋／西洋」の対立を前提とし、「西洋」を文化の位置に置いていることが理解できる[23]。

そして、「東洋／西洋」をめぐって中江には明確な対立者が存在した。それは井上円了である。中江の理論に対立する仕方で、井上はこう述べている。「[……] さほど文字を知らず学問もなき連中が、花下に据して一瓢を傾け発句俳諧をつづりて枝に下げもって無情の悦楽となすがごときは、西洋人に到底解すべからざる一種の風味であります。[……] 東洋美術の特殊も全くここにあり、その哲学の高尚なるもまたこれによりて生ずと申してよろしい」と述べている[24]。つまり、井上の場合は「文化」の側に「東洋」が置かれ、西洋の哲学・思想は「自然」の分析に優位性があり、両者の折衷あるいは「東洋思想」の論理的な育成が重要であると主張している。

つまり、明治時代において「東洋」と「西洋」のいずれが「文化」に属するのか、という仕方で論争が展開されている。そして、ここで「東洋／西洋」の対立は、「自然／文化」の対立は少しずれたものとして現れている。

ここにあるものは「東洋／西洋」をめぐる論争の原型である。つまり、「日本哲学」というものが開始して早々、「自然／文化」の対立を元に「東洋／西洋」のどちらが優位であるのか、という論争が繰り広げられているのである。そして、この論争は現代に至るまで維持されてきていると言えるだろう。「自然」こそが「文化」よりも素晴らしい、という立場から「東洋」の優位性を主張する立場もあるにせよ、「東洋／西洋」という二分法を「自然／文化」という枠組みの中でぶつけ合うという着想に関しては、明治時代から何も変化していないのである。

そして、おそらく西田が「東洋／西洋」を哲学的な枠組みとして用いることを完成させた。なぜなら、西田がおそらく初めて「東洋／西洋」の枠組みを用いながらラトゥールの指摘する「内在的／超越的な自然」・「内在的／超越的な文化」・「内在的／超越的な

---

[23] 中江兆民 『中江兆民集』、筑摩書房、1967、p. 169

[24] 井上円了 『井上円了著作集』 第 7 巻、フクイン、1990、p. 546

神（西田の場合の「無」）」という三つの内在と超越をひとつの体系内で提示し、それを〈東洋の哲学〉として定位したためである。そして、このことによって、あたかも「自然／文化」の対立とは無関係であるかのように「東洋／西洋」の対立を扱うことが可能になったと言える。そして、それは「東洋／西洋」の対立によって自らの分身である「自然／文化」の対立を克服できると錯覚してしまうほどですらあった。たとえば、西田の教え子が「近代の超克」のなかで、「東洋」の思想的意義によって「自然／文化」の対立に引き裂かれた「西洋」を克服する必要があると主張していることから理解されるように[25]。

あるときは「自然／文化」と手を組みながら、あるときは別個のものとして現れながら、「東洋／西洋」は現代に至るまで私たちの思考法を規定している。たとえば、図書館や書店に出向けば、この区分のもとに「哲学・思想」コーナーが整理されている様子を見ることができるだろう。つまり、この区分は研究者だけではなく、一般層のなかにも浸透している。

だが、私たち自身が、どんどんと東洋と西洋のハイブリットと化していっている。そしてもはや、私たちの生活には「東洋／西洋」という区分に妥当する事象の方がかぎりなく少なくなってしまった。私たちの言葉、衣服、食事、パソコン、社会システム。私たちの日常生活では、もはや東洋と西洋の明確な切り分けを見て取ることが限りなく難しくなっている。

そうであるにも関わらず、日本や東洋の哲学を思考しようとする時には、私たちはもはや通用していない「東洋／西洋」の対立に訴えなければいけない。私たちはそれ以外の議論の組み立て方を知らないためである。そして、「東洋／西洋」の区分のなかで、東洋の叡智を賞賛する言説が、そしてそれに対する非難が際限なく繰り返されていく。そして、ここで両者はあたかも「自然／文化」をめぐるホッブズとボイルのように暗黙の同盟関係を結んでいるかのようにも見える。

ラトゥールの「綱渡り芸人の股割芸」という言葉に習うならば、おそらく私たちは残念なことに自分の股がどんどんと裂けていっていることに気づいていない。私たちは「自然／文化」の分節をもととした「東洋／西洋」のぶつけ合いが、私たち自身の生活には何ら関わりのない机上の空論だとなかば気付いている。だが、私たちはそれ以外の思考法を知らないために、実質的には明治時代とほぼ同様の仕方で「東洋／西洋」が論じ続けられていく。あらゆる新たな哲学理論を引き合いに出しながら、西田が成立させた土壌の上で、現代に至ってもいまだ中江と井上の対立と同型の議論が繰り広げられて

---

[25] この論点は菅原潤 『近代の超克 再考』でも考察されているために参照されたい。

いる。そして、その対立はもはや埋めることができないほどである。

あるいは、この問題は普遍性やグローバル性に訴えることで容易に克服できるように見えるかもしれない。東洋でもなく西洋でもなく世界だ、というように。だが、そのようなことはすでに明治時代から何度も試みられてきた。そしてこの論点に関してはおそらく成功することはなかった。ここで大西祝や井上哲次郎を挙げてもいいだろうし、さらに西田や中江、井上円了の誰も、「東洋／西洋」をつなぐ普遍性、あるいはグローバルな世界、普遍的な真理が存在しないとは主張していないのである。つまり「東洋／西洋」という対立の中には、すでに私たちが同一の真理の基盤を持つことは最初から折り込まれている。唯一の現実、唯一の世界、唯一の普遍性を用いることは、その解決にはならず、「東洋／西洋」の両陣営はそれを取り込んだ上で再び議論を始めるのである。そのなかで私たち自身のハイブリッド化は進み、同時に「東洋／西洋」の亀裂は広がっていく。

では、私たちはどのようにすればよいのだろうか。率直に言えば、今の筆者は明確な解決策を持ち合わせていない。ラトゥールの「私たちはけして近代であったことはない」というフレーズを真似て、「私たちはけして東洋であったことはない」と述べるべきだろうか。そううまくは行かないだろう。そう言おうとするやいなや「自然／文化」の区分が現れ、それを単なる反動的な言説以上の効果を持たないものへと変化させるだろう。

「東洋／西洋」の担ぎ合いというゲームに乗っからないことは有効な戦略にも思える。だが、ラトゥールが「自然／文化」の対立を撤廃するにはもう進み過ぎてしまったと述べるように、私たちは「東洋／西洋」の対立を撤廃するには進み過ぎてしまったのではないか。もしくは「東洋／西洋」の対立をうまく利用し、その都度ごとにずらしながら回避していくべきだろうか。しかし、どのようにしてそうするのだろうか。

上掲書でラトゥールは「モノの民主主義」という優れた方向性を打ち出す。だが、今の筆者はそのような見事に思える解決策を残念ながら持ち合わせていない。どのように「東洋／西洋」の対立に対処すべきかをしらない。すなわち、この序論は自らの立ち止まりを示した上で、問題意識の共有を求めることしかできない。

だが、この回り道によって、本論が西田幾多郎の哲学の読み進め方が規定される。それは、西田を「東洋」の哲学者でもなく、「日本」の哲学者でもなく、「グローバル」あるいは「世界」の哲学者でもないものとして読み解いていくという方向である。

異邦の哲学者

上記で、私たちは西田幾多郎自身が「東洋／西洋」という区分の完成者のようにも見

えると述べた。だが、筆者にとって西田が興味深い哲学者である理由は、おそらく彼はそれとは全く異なる思考の運動性のもとに自身の哲学を構築しているためである。この運動性について確認するために小林秀雄による次の有名な西田評を取り上げてみたい。

> 西田氏は、ただ自分の誠実というものだけに頼って自問自答せざるを得なかった。自問自答ばかりしている誠実というものが、どのくらい惑わしに満ちたものかは、神様だけが知っている。この他人というものの抵抗を全く感じ得ない西田氏の孤独が、氏の奇怪なシステム、日本語では書かれておらず、勿論外国語でも書かれていないという奇怪なシステムを作り上げてしまった。氏に才能が不足していた為でもなければ、創意が不足していたわけでもない。[26]

ここでの、「日本語では書かれておらず、勿論外国語でも書かれていないという奇怪なシステム」という一文に着目しよう。筆者の観点からは、この一文は西田の哲学の持つ独特の性質に関する褒め言葉のように見えてくる。

小林によれば、西田は日本語の哲学者ではなく、かといって勿論外国語の哲学者でもない。そして、ここで次のように問いたい。それでは彼は何の言語によって思考し、自らの哲学を叙述しているのだろうか。そして、ここでさらに私たちは小林の言葉からもう一歩先に進みたい。「西田は日本の哲学者でなく、かといって勿論外国の哲学者でもない」。

おそらく西田は国外にでることなく異邦人（étranger）であった。奇妙なことに、それは彼が評価された後もなぜかそうであった。たとえば、自身の遺稿に記された「学界からは理解せられない、否未だ一顧も与えられない」という嘆き（12-265）。死後に息子が西田を回顧して述べる「昔西大久保の宅で、夜中本箱の中の原稿をいじっていた父を泥棒と間違え」恐ろしさを感じたというエピソード（11-466）。思考することそのものが彼を異境へと導いたのかもしれない。あるいは、彼のライフヒストリーがそうさせたのかもしれない。だが、誰にも明瞭な理由はわからない。重要であることは、彼が自分の哲学を振り返るのではなく、まさしく形成しつつある時、彼は「東洋／西洋」の対立は前提としていなかった。むしろ、彼が考察しようとしたものは、あらゆる前提が剥ぎ取られた経験そのもの、事実そのものであった。私たちは、この点に定位したい。ところで、これは西田の神聖化とおそらく異なる。なぜなら、後に本論で述べるが、異邦であるのは西田だけではないためである

---

[26] 小林秀雄 『小林秀雄全集』 第 7 巻、新潮社、1978、p. 84

私たちは西田の哲学の特異性に着目したい。「日本」や「東洋」といった定められた土地に住まう思考ではなく、どこだかよくわからないところから思考する哲学者として西田幾多郎を考察していく。つまり、本論は「東洋の」、「日本の」という形容のもとにではなく、その形容の下からは逃れてしまうような西田の哲学そのものの特異性に焦点を当てたい。すなわち本論が扱うものは、異邦の哲学者としての西田幾多郎である。

本論の読解方針

ここまでの論述を踏まえて、本論の基本的な読解方針は次のように提示できるだろう。本論は西田に対する「日本の哲学者」や「東洋の哲学者」という規定を前提としない。私たちにとって重要となるものは、彼の理論の持つ特異性である。

この特異性を解明するために、重要となる概念が「衝動」である。すなわち、私たちは西田による〈異邦の経験〉に関する思考を「衝動」概念に着目することを通じて、顕在化させていきたい。この「衝動」概念は、「東洋／西洋」の性質付けに用いられる「心情的／技術的」・「感情的／論理的」・「非合理的／合理的」などの諸々の区分に先行し、横断するものとして論じられている。衝動は心情的であると同時に技術的である。衝動は感情的でありながら、論理が成立する運動性である。衝動とは非合理的でも合理的でもなく、非合理なものの合理化というひとつのプロセスとして捉えられるべきである、というように。すなわち、「衝動」概念はあらゆる分節が剥ぎ取られた事実そのものに宿っている。そして、そこから種々の二元性が成立するプロセスが考察されている。すなわち、私たちの見立てでは「衝動」概念は西田の哲学の異邦性と直接に結びつく。

「はじめに」のなかでも述べたが、これまでの西田研究では、この「衝動」概念はほとんど考察されてこなかった。そしてその理由は、西田自身が「衝動」概念を重視していないように見える箇所が散見されるためであるだろう。たとえば、前期著作『意識の問題』(1921)では、「衝動的生活に於いては単に主観的感情を満足せしむるまでである。［……］此の如き衝動的生活は真の自我から見れば、自然的現象と異なることはない」と述べられている (3-167)。つまり、ここでは西田は「衝動」とは主観的満足に過ぎず、衝動に押し流される生は自然現象と異なることがない、と主張している。この主張を受け取ると、「衝動」概念が重要であるとは言い得ないだろう。

だが、これとは異なる議論系列が西田の哲学には存在する。つまり、上記の主張とは異なる、「衝動」概念が実在の根底に関わる人間の経験の基礎概念として提示される議論が西田の全時期に渡って現れている。つまり、西田の全時期に渡り「衝動」概念をめぐる全く異なる二つの主張が並行して現れている。

私たちが着目するものは、「衝動」概念を実在の根幹に関わるものとして提示する西田の主張である。その理由は次の二点である。

まず、私たちの見立てでは「衝動」概念は西田が理論を形成するために用いる彼独自の概念それぞれと密接に結びついている。つまり、これまでの研究では扱われてこなかった「衝動」概念を軸として、西田の主要概念を考察することによって、これまでの研究では現れてこなかった仕方で西田の哲学を提示できる可能性があると考えられるためである。

そして、第二点の理由は、「衝動」を批判する立場がある袋小路に行き着くと思われるためである。つまり、「衝動」概念の批判とともに、西田は衝動の否定によって見出される他者との倫理的関係を賞揚するのだが、この倫理的関係の賞揚のなかにある大きな問題が潜んでおり、とりわけこれは後期に顕在化する。もちろん、私たちは自ら衝動にまかせた勢いのままの行為を奨励する訳では全くない。だが、この問題のために西田の主張をそのまま受け入れることもできない。そのために議論のなかで折に触れて、私たちは後期西田の理論が抱える問題点を顕在化させ、それを批判的に検討していくだろう。そして、単に問題点を指摘するだけではなく、私たちはその問題点を回避できるように西田の理論の一部の書き換えを行なっていきたい。すなわち、私たちにとって、西田の哲学は完結した準拠すべき一個の教条ではなく、改修を要するプログラムとして現れるだろう。

筆者の見立てでは、おそらく西田の哲学は部分的に改修する必要がある。だが、同時に筆者はそれを放置し、忘却すべきものであるとも考えていない。その理由は、おそらく西田の視座によってのみ可能となる世界の捉え方が存在するためである。哲学が世界の見方を学ぶものであるのならば、おそらく西田の哲学はある程度は維持するだけの価値がある。そして本論は、この西田の哲学によってのみ可能となる世界の捉え方にできる限り接近していきたい。

とはいえ、私たちにとって西田の哲学は、私たちの世界を捉える上での唯一の正しい理論ではない。もしくは、最も深い哲学体系でもない。私たちにとって、西田の哲学は他の哲学者の理論と共立可能である、複数存在する世界の見方のうちのひとつの視座として現れる。

> 私は哲学と言うものに、単に種々の形態があると言うのではない。その根元形は一でなければならない。ただし、そのいずれの方向に強音符をもつかによって、種々の形を取るのである。（10-472）

西田はこのように述べている。私たちは西田とは違って哲学の一なる根源形を措定しないが[27]、私たちにとって西田の哲学は複数の「種々の形」のうちの一つの形に過ぎない。

また、本論は西田の哲学に対して唯一の正しい解釈を試みるものでもない。なぜなら、西田の哲学にはしばしば整合的に解釈することが困難な主張が並行して現れるためである。上記の「衝動」に関する二つの主張は、その一例であるが、私たちは西田の主張をある程度、取捨選択しながら論じて行かざるを得ない。そのために本論は西田の意図の完全再現を試みるものではない。本論が行いたいことは、西田自身が問うことのできなかった問題を引き受け、それを新たな展望へと切り開くことであり、それは「衝動」概念の解明という仕方でなされていくだろう。そして、その解明を通じて本論は西田が思考した〈異邦の経験〉を表していきたい。

このような意図のもとに、本論を始めたいと思う。

[27] 本論の議論の内容を先取るならば、私たちにとって哲学は仮想的な媒体としての「形」として現れる。

第 1 部　西田幾多郎の前期哲学とその概念

『善の研究』における三つの現在

はじめに

この第 1 部において、私たちは西田幾多郎の前期哲学を主に考察していく。とりわけ、前期で提示される西田の哲学の基本概念の内実および衝動との連関が、この部の考察課題となる。西田の哲学は彼が案出した独自の概念をもとに形而上学、認識論、時間論、身体論など種々の議論を組み立てていく傾向を持つ。そして、この性質のために基礎となる独自の概念を考察する必要性が現れる。これが第 1 部が第一の課題として主要概念の内実の考察を行う理由である。そして、考察する基本概念として「純粋経験」、「自覚」、「場所」、「絶対無の場所」の四つを挙げたい。また、その基礎概念の考察とともに、私たちは「衝動」概念に着目する。序論で述べたように、私たちにとってこの概念が西田の哲学特有の世界の見方と結びつくと考えられるためである。

第 1 部の概要を確認したので、第 1 章の議論に入っていきたい。

第 1 章で私たちは西田幾多郎の最初の著作『善の研究』（1911）を考察していく。西田の初の著作にあたるこの『善の研究』は、おそらく彼の著作で最も有名なものであるだろう。この著作は出版からしばらく経過した 1921 年にベストセラーとなっているためである。そして、この著作は一般層だけではなく研究者からも高く評価されたものであったと言える。この事柄は、この著作の出版によって、それまでほぼ無名であった西田は京都帝国大学に着任したという経緯から理解できるだろう。

さて、この著作の内容の考察に移っていこう。この著作は「純粋経験」という概念をもとに議論が組み立てられている。また、この「純粋経験」が『善の研究』以降の西田の立場も規定している点を考慮すると、この概念は西田のキャリア全体を考察する上でも重要となる。そのために、本章はこの「純粋経験」を考察していきたい。

簡潔に述べると、「純粋経験」とは主観と客観が分化する以前の直接的な経験である。西田自身はこれを次のように定義している。

> 経験するというのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、普通に経験といっているものもその実は何らかの思

想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、いまだこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音はなんであるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粋経験は直接経験と同じである。自己の意識状態を直下に経験した時、いまだ主もなく客もない、知識とその対象がまったく合一している。これが経験の最醇なるものである。(1-9)

たとえば、夕暮れに遠くから鐘の音が響く光景を思い浮かべてみよう。そこには孤立的な鐘の音の現れは存在しない。鐘の音は視覚的な映像や香りなどと緊密に結びながら、一個の光景として現れる。あるいは、〈私〉の内面と外的な光景、情動と視覚像、さまざまな要素が、ひとつの光景へと統一された形で現れる。ここで西田は諸要素が分離した状態に、この統一された光景が先立つことを主張する。くわえて、西田によれば、この統一性を持つ光景には「主観」と「客観」の分離はいまだ存在しない。この統一性を持った経験が「純粋経験」である。

また、そのような光景はつねに現在において現れる。〈私〉が現前する光景を眺めるとき、その時間性はつねに現在である。換言すれば、統一された光景は、過去や未来ではなく現在においてのみ存在する。つまり、「純粋経験」とは現在の経験である。その時間性は現在であり、西田はそれを「事実そのままの現在意識」と表現する。すなわち、「純粋経験」は現れるがままの現在の事実を示している。

そして、ここに西田の哲学の基本的な特徴が表されている。西田は、「経験するというのは事実そのままに知るの意である」と述べる。この著作の西田の最大の目的は、この「事実そのままに知る」という事柄にあったと言えるだろう。そして、これは『善の研究』だけではなく、彼のキャリア全体に当てはまるものである。だが、この目的自体があるアポリアを含んでいる。

そのアポリアは、事実は言表によって表現されるが、表現される言表は事実ではない、と示すことができるだろう。少し敷衍していこう。西田によれば「純粋経験」は言語的な分節に先立つ。つまり、現在の事実には「何らの意味もない」(1-10)。西田にとって、「純粋経験」である事実の現前は言表の埒外にある。だが、ここで西田は「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」とも述べる(1-4)。つまり、ここで言表の埒外にある事実が理論の根拠に据えられる。そして、このことによって、何らの意味もないはずの「純粋経験」を語る必要性が現れる。いわば、西田の哲学は語り得ないものを語ろうとする試みから出発する。とはいえ、哲学が言語的な営みである以上、その課

題の遂行は完全には不可能であると言えるだろう。

そして、この不可能性は、私たちの見立てでは現在という時間の持つ奇妙な性質のなかに宿っている。それは「今」の指標不可能性であると言えるだろう。仮に、現在の事実を語るために、「今、しかじかである」と言明すると考えてみよう。そのときに、指標される「今」は、言明の時点で念頭に置かれていた「今」ではなくなってしまっている。今は今となった瞬間にその今ではなくなってしまっている。西田が立脚する立場とは異なるが、この論点に関して理解を進めるためにヘーゲルの『精神現象学』から引用したい。

> いまとは何であるかというという問いに対しては、われわれはたとえば、いまは夜であるという例で答える。[……] そこで、いま、この日中に、その書き留められた真理をもう一度ながめてみると、われわれは、それが気のぬけたものになってしまっていると言わなければならなくなる。[28]

「いま」という時間そのものが、反省的な把捉を拒むものである。それは、言表によって可能となる一般性に先立つ個別性として私たちに現れる。そして、その個別性とは、それが言表の外部に位置することを意味する[29]。つまり、西田の述べる「純粋経験」は二重の意味で言表の埒外にある。それは分節に先立つ事実であり、そして把捉を逃れ去る「いま」である。つまり、西田の試みには最初の一歩から原理的な困難が含まれている。

とはいえ、西田がこの原理的な困難を意識していなかったとは考え難い。おそらく、彼はその困難を知りつつも、あえて言語によって、その十全な表現を試みている。この意味で彼は哲学者であり、そして事実そのものを語ることの困難さが彼の理論を晦渋にする。小林は西田の哲学を「日本語でもなく、かといって外国語でもない」と形容したが、おそらくその要因のひとつはここにある。すなわち、西田は日本語に対して、そして外国語に対してもその埒外に現れる〈事実そのもの〉の把捉に執着し、そこから議論を開始する。そして、その事実を捉え切れなさが西田が使用する日本語の用法を解体するとともに、彼を無数の概念の案出へと差し向ける。そして、彼はあらゆる手を尽くすが、その把捉には一歩届かない。その失敗によって、さらに別の概念が案出され、強迫

---

[28] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Velix Meiner, 1952, p. 81.（= 樫山欽四郎訳 『精神現象学 上』、平凡社、1997、p. 126）

[29] *Ibid*., p. 86（= 前掲書、p. 127）。

的にさえ見える「なければならない」という断定とともに[30]、事実の把捉がまた試みられていく。

ここから、私たちは西田の哲学の第一の性格を「事実そのもの」への無窮の接近の試みと捉えたい[31]。西田はあらゆる手を尽くしてこの事実を捉えようとするが、アキレスと亀のように西田は事実そのものに追いつけない。だが、この不可能な試みこそが、おそらく西田の哲学を興味深いものにしている。彼の生涯を通じて見られる「事実そのもの」の把捉への執念によって、西田の理論に特有の世界の見方が可能となったと考えられるためである。そして、この見方にとって、日常的な経験そのものが異邦の経験となる。

日常的な経験そのものが異邦である。私たちの経験はつねに「いま」、現れている。私たちの経験は現れるがままの「事実」としてある。だが、その「いま」についても、「事実」についても、私たちはそれそのものを語ることができない。そして、「事実そのもの」は過去や未来ではなく、つねに「いま」現れる。あるいは、過去の想起や未来の予期も、それが現前するときは常に「いま」、行われる。私たちは、「いま」という次の瞬間には逃れ去ってしまっている現在において、行為し、知覚し、感覚する。すなわち、経験は過去や未来ではなく、把捉を逃れる現在においてのみ現前する。あるいは、瞬間のなかにのみ事実は現れる。

だが、それは本当だろうか。私たちの経験に現れている現在は瞬間的な「いま」に限られないのではないだろうか。たとえば、メロディーの経験を考えてみよう。ドの音に後続するミの音とドの音に後続するレの音は印象が異なっている。ここで、ミの音とレの音は、もはや「いま」ではなくなってしまったドの音を参照していると考えられる。このように経験的な現在には、瞬間の事実の現前ではなく、過去の非現在的な事実が副次的に現れている事例が存在する。また、未来の予期に関しても、同様の事柄が言えるだろう。つまり、過去の想起と未来の予期とのあいだに統一性を持った瞬間とは別の現在が存在すると考えることができる。あるいは、ピッチャーが投げた球に対してバットを振る場合を考えてみよう。このような行為の一連の流れは「いま」という時間性を持つものとして捉えることができる。すなわち、内的な連続性を持つ現在もまた存在している。

---

[30] この西田の「なければならない」という強迫性を帯びた文体については、小林敏明の著作を参照されたい。また私たちは、これを西田が「である」という言葉でその内実を確定できる領野を語っていないために用いられる用法であると考えたい。つまり、言表の埒外の事実に関して、それは言語的な表現の外部にあるために「である」ではなく、「なければならない」と表す必要がある。

[31] ここでの「事実そのもの」という言葉は中期著作『無の自覚的限定』に現れるものを使用している。

とはいえ、『善の研究』の西田は現在を瞬間としてのみ扱っているだけではない。彼は現在を、幅を持つもの、あるいは行為における内的に連続するものとしても扱っている。そして、本章が焦点を当てたい事柄はここにある。それは『善の研究』におけるこの現在の多層性である。

ここで、本章の議論の方向性を次のように提示したい。

本章は「純粋経験」の持つ現在の多層性に関して考察する。ここで私たちが〈多層的〉という表現を使用する理由は、西田が「瞬間」を出立点に諸々の現在を層をなすものとして提示するためである。

とりわけ、本論は『善の研究』において「純粋経験」である「現在」が三つの層を持つものと考えられている点に着目する[32]。便宜的に、私たちはこの三つの階層に〈瞬間としての現在〉、〈幅をもった現在〉、〈連続的に推移する現在〉と名前を付けたい。そしてこの区分をもとに、本章はどのように瞬間的な今から過去や未来を含む時間的な経験が成立するのかを考察したい。また、ここから『善の研究』における「衝動」概念の内実を解明することができるだろう。

くわえて、この連関に着目することで、副次的に『善の研究』の「自己」概念がひとつではないことを確認したい。過去の研究では「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである」と言う『善の研究』の一文が強く受け取られ（1-28）、しばしば純粋経験のみが真の自己であると捉えられてきた。だが、私たちの経験を考える上で、個人的な「自己」は明らかに重要であるだろう。そして、西田はそれを考察していない訳ではない。このために、本章は、主観と客観の分離が成立した状態の「自己」の成立も考察していきたい。

それでは、本章の議論の順序を確認しておこう。

まず、本章は「純粋経験」に関して、ウィリアム・ジェイムズと西田の比較検討を行いたい。このことによって両者の共通点と差異を考察し、西田の「純粋経験」の持つ理論的な特徴を明らかにしていく。

次に、本章の主題である『善の研究』における「現在」の多層性を考察する。私たち

---

[32] 「純粋経験」の持つ多層性は、上田閑照 『西田哲学への導き　—経験と自覚』、岩波書店、1998 や小坂国継 『西田哲学の基層　宗教的自覚の論理』、岩波書店、2011 そして松本直樹 「不動と推移 西田幾多郎『善の研究』における「意志」と「注意」の関係について」、『文明と哲学』、第四号、こぶし書房、2012 でも指摘されている。先行する研究と本章の差異は、おそらく本章が「純粋経験」に内在する複数の水準の連関に注目する点にある。「純粋経験」の性質の分類だけではなく、それらの連関を明らかにすることで、本章は西田の研究に新たな寄与を付け加えることができるだろう。また、純粋経験の多層性を「現在」という観点に立脚して考察する点にも本章の特徴が表れているだろう。

はそこで 瞬間としての現在、幅をもった現在、連続的に推移する現在という三つの区分のもとに「現在」を提示し、それら相互の連関を考察していく。

そして最後に、議論を踏まえた上で、ふたたび西田の「純粋経験」の特性を考察したい。

第1節　西田とジェイムズの差異

本節では、ウィリアム・ジェイムズ（William James）の「純粋経験（pure experience）」と西田の純粋経験の比較を行う[33]。「純粋経験」という概念は、ジェイムズが西田より先に提示しており、西田はそれに依拠している。とはいえ、西田の「純粋経験」はジェイムズの単なる模倣ではなく、両者の立場には差異がある。そのため、西田とジェイムズの共通点と差異それぞれを考察することによって、西田の「純粋経験」の持つ特徴を明らかにしたい。

まず「純粋経験」における西田とジェイムズの共通点を確認していこう。『善の研究』でも引用されている論文「純粋経験の世界」（1904）のなかで、ジェイムズは「純粋経験」を次のように定義している。

> 瞬間的な現在野はつねに「純粋な」状態に、無記で無限定な現実態にある経験である、まだ事物と思想とに分化しておらず、ただ潜在的にのみ客観的事実として、あるいは事実についての誰かの臆見として分類されうるにすぎない一つの単純なあれ（that）である[34]

『善の研究』の草稿に、このジェイムズの定義の西田への影響を確認できる[35]。この草稿で西田は「直接経験は that である、非直接の示す所は what である」と述べている（16-287）。ようするに、主観と客観の分離に先立つ経験という着想自体は、西田のオリジナ

---

[33] 「純粋経験」をめぐって西田とジェイムズの比較を行った重要な研究として、伊藤邦武の論文を挙げることができる。伊藤の研究は『善の研究』の成立過程を踏まえ、ジェイムズの西田への影響を明らかにしている。本章との差異は、伊藤が「統一作用」概念を用いてジェイムズと西田の比較を行なっているが、本章は「現在」という観点に立脚する点にあると言えるだろう。

[34] William James, *Writings 1902-1910,* The Library of America, 1987, p. 1175 なお本稿のジェイムズ『根本的経験論』からの引用は、ウィリアム・ジェイムズ『根本的経験論』 桝田啓三郎・加藤茂訳、白水社、1998 から行っている。邦訳では前掲書、p. 69。

[35] この草稿「純粋経験に関する断章」では『善の研究』以前に執筆された三十四篇の断章が収録されている。

ルではない。西田とジェイムズは、ともに分析的な「何か（what）」の経験に先立つ「あれ（that）」として「純粋経験」を提示している[36]。もちろん、ここから差異が現れていくのだが、議論の出発点としては両者とも同じ地点を選択している。

だが、西田がジェイムズの「純粋経験」に負う議論はそれだけではない。西田は「純粋経験」のある重要な要素をジェイムズから引き継いでいる。私たちは、それを『善の研究』の次の一文に見出すことができる。

> 真実在は普通に考えられているように冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立ったものである。すなわち単に存在ではなくして意味をもったものである。それでもしこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的の事実ではなく、単に抽象的概念である。（1-60）

このように、『善の研究』では、西田は「情意」が経験の本質的要素であると主張する。そして、この立場はジェイムズと軌を一にしていると言えるだろう[37]。すなわち、西田とジェイムズの双方が「感じ（feelings）」あるいは「情意」を「純粋経験」と密接に連関する要素として提示する。

純粋な経験は、つねに「感じ」を持つ。「純粋経験」は、光景と主観の合致のみに特徴付けられるものではない。「純粋経験」はその本質的な性質として「感じ」を持つ。そして、西田によれば、その「感じ」は〈私〉に内属するものとして捉えるべきではない。むしろ、情動は反省的な〈私〉の意識に先立つものであり、それは主観と客観が明確に分離する以前に存在する。例えば鐘の音を聞く時、そこには一日の終わりへの喜びや、道に迷う当惑の情動が付随している。それを感じる主体として〈私〉という反省的な意識を措定することができるが、反省的な意識が情動を産出するのではない。これは反省的な〈私〉は次の瞬間に自らに現れる情動を、完全に予期し、操ることができないことからも理解できるだろう。つまり、「純粋経験」は情動的なものであり、そこでの「感じ」は反省的な〈私〉に先行する。

ところで、西田は「感じ」という術語を使用しない。彼はこの「感じ」を表すために、別の術語を使用している。それが「衝動」である。本論を通じて、私たちはこの「衝動」概念の内実を考察していくこととなるのだが、現段階ではそれを主客の分離に先立つ事

---

[36] 西田が「純粋経験」の特質を「what」+「that」と論じた点に着目する研究もあるが、筆者にはこれがジェイムズの思想への妥当な批判と感じられないため、本稿では扱わない。

[37] *Ibid*., p. 1189

実の表れと密接に連関した情動と理解しておこう。もちろん現段階では、この定義は十全なものではなく、暫定的なものとなる。その詳しい性質や規定は、議論を重ねるなかで現れてくるだろう。

さて、私たちは両者の共通点を確認したので、次に差異の考察に移ろう。私たちはジェイムズと西田の立場の差異として、「経験」を考察する上で用いられる尺度の差異、「経験」の持つ一次的な時間性の差異という二つの相違点を提示したい。

まず、両者の尺度の差異について見ていこう。それは、西田が「純粋経験」の特徴として、その統一性を提示する点に関わる。

> 純粋経験の直接にして純粋なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。反って具体的意識の厳密なる統一にあるのである。（1-12・強調筆者）

西田は「純粋経験」の特性として「厳密なる統一」を提示する。西田によれば「純粋経験」は、自らを形作る作用を保持している。それは「統一作用」と呼ばれるものであるが、この作用の推力によって「純粋経験」は統一と分裂を繰り返しながら、より大きな統一へと自らを形作り、発展していくとされる[38]。西田にとって「純粋経験」とは「統一作用」によって自らを形成する経験である。

だが、この「統一作用」こそ、まさにジェイムズが拒んだ当のものである。ジェイムズは自身の「根本的経験論（radical empiricism）」を提起するにあたって、明確に「統一作用」を取り入れることを拒否している。なぜなら、彼にとってそれは経験と関係を持たない「唯一なる実体」をその果てに導入する結果を生むものと映ったためである。統一作用の導入によって、統一作用の実体は何か、という「純粋経験」を考察する上で不必要な議論が現われてしまう。おそらく、ジェイムズはこれを避けようとしたのだろう。

そしてこの論点から西田が強く影響を受けた T.H.グリーン（T. H. Green）のヘーゲル主義も批判されている[39]。つまり、おそらく西田はジェイムズの「統一作用」への批判を知った上で、あえて自らの経験論の中心に「統一作用」を据えているという、ねじれた受容関係が浮かび上がる。

---

[38] ここでの離散は別の統一との対立によってもたらされる。

[39] たとえば『多元的宇宙』（1909）では、ジェイムズは「グリーンの本を開いたとしても、私たちは[……]宇宙の全体を映すほどまでに広げられているある種の非時間的なしゃぼん玉に膨れ上がった統覚を行う超越論的自我以外には何も得られないだろう」とグリーンを批判している （*Ibid.*, p. 691）。

おそらく、ジェイムズの批判は西田にもある程度妥当する。西田が実在の根底を語る場面を見てみよう。「余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの実在の根底と考えるのである」(1-178)。つまり、あらゆる経験の根底となる「本体」を西田はここで提示しているが、このような根底に存在する「本体」の導入はまさにジェイムズが避けようとしたものであるだろう。率直に言えば、ここで西田が「統一作用」をあえて導入した理由はわからない。だが、西田にとって「統一作用」の導入は単なるデメリットを示すだけのものではない。

こう述べることができる理由は、西田がこの議論から〈経験の深度〉というジェイムズの議論には現れていない尺度を自らの理論に導入するためである。つまり、「統一作用」の導入がジェイムズと異なる経験論の構築を可能としたと言える。これはジェイムズの次の一文との対比から、より明確に理解できるだろう。

> 連続的推移は接続的関係の一種である、そして根本的経験論者であるということは、あらゆる接続的関係のなかでこの接続的関係を握って離さぬことを意味するのである。[40]

ジェイムズは「純粋経験」の最たる特徴として、その連続的推移を挙げる。ジェイムズにとって経験の深さという尺度は、悪しき形而上学に行き着く方法である。西田の形而上学が根拠不十分だ、という類の批判を念頭に置くとき、上記のジェイムズの意見が的外れであるとは言い得ないだろう[41]。あるいは、深度という尺度の導入は「深い経験ならば良い」というような不明確な価値判断を混入させる恐れもある。

だが、深度という尺度の導入には、おそらくそれを補う魅力がある。それは、この尺度の導入が経験の多層性という西田の経験論に独自の議論を可能としたと考えられるためだ。ジェイムズは「純粋経験」を連続的推移と規定する。だが、西田にとって、経験は連続的である場合もあれば、途切れ途切れである場合もある。この性質を整合的に説明するために、西田は深度という尺度に基づく多層性が必要であるとおそらく考えているのだろう。

そして、「経験」に深度が導入されることで、西田の議論のなかにジェイムズの経験論にはない道具立てが現れてくる。なかでも本章は「体系」概念に着目したい。

西田は「体系」という術語によって「純粋経験」に内在する一般性を指し示す。それは経験から遊離した概念ではなく、自らを具体的経験のなかに実現しようとする要求を

---

[40] *Ibid*., p. 1164（= 前掲書、p. 50）

[41] 代表的なものとして田辺元の批判が挙げられるが、この批判は本論の第 5 章で詳しく考察する。

持つものと提示される。換言すれば『善の研究』では「体系」という概念によって一般性の水準が担保される。たとえば、「色」の経験を例に出してみよう。「色」という体系は、色覚の範囲という客観性を持ち、それに基づいて経験を秩序化する。そして、たとえば画家が絵を描くなかでその体系が特殊的な形態を獲得するように、一般的な体系は「統一作用」のなかで特殊的な形態として具体化しようとする傾向を持つ。

また、これに関して西田はこう述べる。「経験は自ら差別相を具えたものでなければならぬ」(1-17)。つまり、「経験」のなかには複数の体系が存立しており、この体系によって経験は秩序化され分節される。そして、複数の体系のなかで、最も深い体系が経験に客観性を与える原理となる。つまり、「体系」の導入とともに経験の深度を客観性の尺度と見なすことによって、西田はジェイムズとは異なる仕方で経験の持つ客観性を説明するための端緒を得たと言えるだろう。そして、この「体系」は、経験に内在する。つまり、〈経験の深度〉という尺度が導入されることで、客観化の原理を経験の外部ではなく経験に内在するものと捉えることが可能になったのである。

さて、ここで実在そのものは「体系」かどうか、という問題が浮かぶように思われる。これに関して、たしかに西田は実在そのものを包括的なひとつのシステムとして提示する箇所もある[42]。だが、これは、「一なる体系」のなかにすべてが無差異にまとめこまれ、「個」が排斥される状態とは異なるものと言えるだろう。この論点に関して西田は次のように述べている。

> 実在は自分にて一の体系をなした者である。[……] 右の如く真に一にして多なる実在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であって、すなわち多を排斥したる一の状態である。しかし、この状態にて実在は成立することはできない。(1-70)

この文章では「一なる体系」である「実在」が、必然的に多数のシステムへと分裂することが言明されている。そして、この多への分離がなければ、実在は実在足り得ないとされる。

そして「実在」のこの性質により、私たちは「世界」がそれ自身のうちにおそらく統一を持つにも関わらず、絶対的な「一なるもの」であると述べることができない。なぜなら、『善の研究』において「世界」を「一なるもの」として名指すことは、経験を抽

---

[42] たとえば「意識は［……］元来一の体系を成したものである」と〈ひとつのシステム〉として「意識」が想定されている（1-12)。

象化によって静止し、「他と対立せぬ独存の状態」を抜き取ることでのみ可能となるとされるためである。つまり、西田によれば、私たちは「経験」をそのままの姿で捉えようとするとき、「一とも多ともいえないもの」として、その動性を捉える必要がある。

くわえて、諸体系間には絶対的な優劣が存在しない。それぞれの「体系」が持つ深度は状況によって変動する。これに関して、西田はこう述べている。「深く考えてみれば世のなかに絶対的真善美というものもなければ、絶対的偽醜悪というものもない」(1-164)。言い換えれば「真善美」も含めあらゆるものを包摂する絶対的な「体系」は存在しない。体系間の関係は変化していく浮動的なものである[43]。

西田とジェイムズは、情動を本質的な要素として含む「純粋経験」から出発する点で共通する。そして、両者の差異はジェイムズが経験の広がりに立脚するのに対し、西田は経験の深さに立脚すると表現できるだろう。そして西田は、この〈経験の深度〉という尺度をもとに、多層的なものとして「現在」を捉えていくのである。そのため次節では、『善の研究』におけるこの現在の多層性を考察していきたい。

第 2 節　『善の研究』における現在

前節の議論のなかで、私たちは西田幾多郎の経験論独自の性質として多層性に着目した。そして、この多層性が具体化される議論が「現在」をめぐる論点である。

さて以降では、『善の研究』を〈瞬間としての現在〉・〈幅をもった現在〉・〈連続的に推移する現在〉という三つの水準のもとに分析していく。

〈瞬間としての現在〉とは、「色を見、音を聞く刹那」と述べられる場合の「純粋経験」である。最初の段階において、「純粋経験」は、瞬間の事実として現れる。瞬間である今は、今といった瞬間にその今ではなくなってしまう。このような性質を持つ「いま」の事実の現前としての「純粋経験」を、私たちは〈瞬間としての現在〉として捉えたい。

〈幅をもった現在〉と言う水準が『善の研究』の時間論に存在することは、松本直樹[44]が指摘しており、本章もこの概念を使用する。そして、本章はこの〈幅をもった現在〉

---

[43] ところで、私たちはここで『善の研究』で論じられる絶対的な「一」をめぐる議論に深入りすることを避けている。その理由は、この著作では、西田は絶対的な根拠の実体化を行なっているように思われるためである。そして、それはジェイムズの批判に抵触するものである。この根拠をめぐる本論の立場は、第 5 章で提示されるだろう。

[44] 松本直樹 「重なりと透かし　—西田幾多郎『善の研究』における過去と現在の関係について」、『西田

をジェイムズおよび心理学者のクレイ（E. R. Clay）が提唱した「見かけの現在（specious present）」と重ねながら考察していく。手短に述べると「見かけの現在」とは、流れ星やメロディーの知覚のように、過去の想起と未来の予期が浸透している、瞬間とは異なる一定の幅を持った「現在」である。

そして第三段階目の水準として、私たちは〈連続的に推移する現在〉を提示する。これは、たとえばプロの楽器の演奏のように、熟練した行為がそれ自身に連続性を帯びた状態を指す。また、これは能動的な行為の持つ時間性であり、単なる時間の経過とは異なる点で、私たちはこれを「見かけの現在」と区別している。

私たちの見立てでは、これら三つの現在の関係性は、〈瞬間としての現在〉の展開として捉えることができる。つまり、〈瞬間としての現在〉が展開することによって〈幅をもった現在〉が形成され、さらに展開が引き続くことで〈連続的に推移する現在〉が成立するというように。それでは、最も浅い「現在」である〈瞬間としての現在〉から考察を始めていこう。

（1）瞬間としての現在

「純粋経験」が持つ最初の水準とは「瞬間」である。これは、すでに引用した「純粋経験」の最初の定義から理解することができる。

> 純粋というのは、普通に経験といっているものもその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、いまだこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音はなんであるという判断すら加わらない前をいうのである。（1-9）

ここでは「色を見、音を聞く刹那」として、純粋経験の時間性が捉えられている。そして、それは「判断すら加わらない前」の刹那であり、この点から、私たちはこの水準の純粋経験を今と言った瞬間にその今ではなくなってしまう瞬間の事実として捉えることができる。主観と客観の切れ目がない、いまだ分節されていない単純な「あれ」が現

哲学会年報』、第 10 号、pp. 85-103

前する瞬間。これが「純粋経験」の第一の水準である瞬間としての現在である。

だが、この段階でも「純粋経験」は、カオス的な不定形の経験ではない。この時点でも「統一作用」と「体系」の協働が微かに現れているとされるためだ。西田はそれを次のように述べている。

> 純粋経験の直接にして純粋なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。反って具体的意識の厳密なる統一にあるのである。意識は［……］元来一の体系を成したものである。初生児の意識の如きは明暗の別すら、さだかならざる混沌たる統一であろう。この中より多様なる種々の意識状態が分化発展し来るのである。［……］しかしいかに精細に分化しても、どこまでもその根本的なる体系の形を失うことはない。我々に直接なる具体的意識はいつでもこの形に於いて現れるものである。瞬間的知覚の如き者でもこの形に背くことはない。（1-12）

西田は新生児の経験のような、明確な分節が成立していない単純な「あれ」の現前にも「統一作用」と「体系」に基づく秩序化のプロセスが現れていると主張する。西田はその状態を「混沌たる統一」と表現するが、ここで西田とジェイムズの立場は再び接近する。ジェイムズも新生児が持つような明確な分節がいまだないことが想定される経験を「準–カオス（quasi-chaos）」ということばで説明しているためである[45][46]。

とはいえ、ジェイムズは「経験」の無秩序な状態から、概念などの経験を代用する機能によって混沌からの脱出を見いだすのに対して[47]、西田は「混沌たる統一」から「統一作用」が拡大されることによって秩序づけが可能となると主張している（1-12）。西田の場合、「準–カオス」である経験とは経験内の体系による客観化の作用が十全に機能していないため、相対的に無秩序である状態と考えられるだろう。そのなかで「統一作用」の拡大を通じて諸システムが顕在化することで、「準–カオス」である経験は秩序づけられながら発展していく。

くわえて、上記の引用のなかで西田は「瞬間」と「混沌なる統一」を重ねて提示して

---

[45] William James, *Writings 1902-1910,* p. 1170 など。（「だが、直接に与えられているままの経験の全体系は、半ば混沌状態（quasi-chaos）を呈しているのであって、［……］」（『根本的経験論』桝田啓三郎・加藤茂訳 p. 61）

[46] ジェイムズは「事物とその諸関係　（The Thing and its Relations）」（1905）のなかで、上記の「準-カオス」を赤ん坊の経験として説明している　（*Ibid.,* p. 782）。西田はこの論文を読んでいない可能性が高いが、おそらくジェイムズの心理学に関する著作を参考にしている。

[47] *Ibid.* pp. 1169-1170

いる。ここから〈瞬間としての現在〉が相対的に無秩序であることが推測される。そして、この推測は次の一文によって補強することができるだろう。

> たとえば、ここに一本のペンがある。これを見た瞬間は、知ということもなく、意ということもなく、唯一個の現実である。(1-38)

西田は「瞬間」の事実の現れを「知ということもなく、意ということもなく」と形容する。換言すれば、そこには明確な分節が想定されていない。これらを踏まえて、〈瞬間としての現在〉は分節が現れていない準–カオス的な状態であると言えるだろう。そして、この単純な光景のなかで、統一作用は自らを拡大していく（1-38)。つまり、〈瞬間としての現在〉は「統一作用」の展開の起点である。

次に、この〈瞬間としての現在〉と情動の関係性を確認しよう。私たちは、西田の「純粋経験」が、情感性を本質的な要素としていることを見た。そして、これは〈瞬間としての現在〉に関しても同様である。西田はこの水準の情感性を次のように論じている。

> さて、意志はいかにして起こるか。元来我々の身体は大体に於いて自己の生命を保持発展するために自ら適当なる運動をなすように作られており、意識はこの運動に沿うて発生するので、はじめは単純な苦楽の情である。(1-103)

この文章は、『善の研究』第三編の第一章「行為 上」からの引用である。この章において、西田は経験の成立のプロセスと情感性の結び付きに関して集中的に論述を行っている。「衝動」が考察の主題となる本章にとって重要な箇所となるため、以降もたびたびこの箇所の文章を引用していくことになるだろう。

さて、上述の引用では「意志」の最初の段階が「単純な苦楽の情」として提示されている。この「単純な苦楽の情」と「純粋経験」を重ね合わせて考察していこう。それが意識の最初の水準に置かれていることから、「単純な苦楽の情」は「何等の意味もない、事実そのままの現在意識」である瞬間の情動であると言える（1-10)。

つまり、〈瞬間としての現在〉は情動としては「単純な苦楽の情」として現れる。そして、「純粋経験」とって「瞬間」は「統一作用」の起点であった。すなわち、「単純な苦楽の情」を基に統一作用が拡大し、体系をもとに秩序づけが行われていくことで経験は組織されていく。

この「単純な苦楽の情」の展開が『善の研究』においては「経験」による時間性の産

出の運動であり、それは瞬間である「現在」の統一作用が拡大していくプロセスと並行している。つまり、瞬間を出発点とする情動の複雑化のなかで、統一作用は拡大していく。そして現段階では、これが時間化の運動であると予想することができる。

ところで、私たちは、この〈瞬間としての現在〉も「衝動」に数え入れることができる。なぜなら、西田は「我々の意識は始終能動的であって、衝動を以て始まり意志を以て終わるのである」と述べているためだ（1-59）。後ほど見るように「衝動」は、次の水準でより積極的な契機を担うが、この〈瞬間としての現在〉という初発の意識も「衝動」と考えることができることを確認しておこう。

これを踏まえつつ、次の水準である〈幅をもった現在〉の分析に移りたい。

（２） 幅をもった現在

（２）- １『善の研究』におけるシステムの諸相

これまで〈瞬間としての現在〉の性質を確認してきた。〈瞬間としての現在〉とは「純粋経験」の最も表層の水準であり、その情動性は「単純な苦楽の情」である。そして、この瞬間を起点に「統一作用」と「体系」が拡大することが時間化の運動性であることを予想した。次の目的はその運動性の詳しい考察である。この運動性の確認のために、私たちは〈幅をもった現在〉に着目する。これは「瞬間」に後続する「現在」であるが、『善の研究』では、西田はこの現在を次のように述べている。

> 意識上の事実としての現在は、現在について考うる時、すでに現在にあらずというような思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ（James, The Principles of Psychology, Vol. I. Chap. XV）。すなわち意識の焦点がいつでも現在となるのである。それで、純粋経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる。（1-11）

この引用のなかで、西田は「現在」がいくらかの時間的継続を持つことを主張している。その典拠とされているものが、ジェイムズの『心理学原理』の「時間的知覚」の章である。そして、西田が参照する章のなかで、ジェイムズはこのような幅をもった現在である「見かけの現在（specious present）」について考察している。まず簡潔に、この「見か

けの現在」の性質を確認しておこう。ジェイムズはこれをこう述べている。

> 手短に言うと、実践的に認識される現在とはナイフの刃（knife-edge）ではなく、それ自身のうちにある一定の幅を持ち、私たちがそこに座り、そこから時間の二つの方向〔過去と未来〕を見るような、馬の鞍（saddle-back）である。私たちの時間の知覚をとりまとめた集まりとは持続であり、それは船首と船尾のように、後方の端と前方の端を持つ。[48]

ジェイムズにとって「見かけの現在」とは「幅をもった持続」であり、未来と過去という二つの方向性を持つ。そしてそこには流れ星やメロディの知覚のように、「瞬間」という観点から見る場合の過去の回顧と未来の予期が浸透している[49]。

西田の議論へ戻ろう。上述の引用で、西田は「純粋経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる」と述べていた。そして「純粋経験」の「統一」を持つという性質から、西田にとっての「見かけの現在」は、瞬間の事実に対しては非存在である過去や未来の出来事と緊密な連関を保った瞬間とは異なる〈幅をもった現在〉であり、その現在が「注意の範囲」と合致すると考えることができる。だが、どのように〈瞬間としての現在〉から〈幅をもった現在〉への展開は行われるのだろうか。これが次の考察課題となる。

個人的意識と経験

まず、〈幅をもった現在〉を考察するための準備として、「見かけの現在」と情動の結び付きを確認しておきたい。今回も、「行為（上）」で述べられる意志の発生のプロセスに関する文章が手引きとなる。「単純な苦楽の情」に引き続いて、西田は次のプロセスが現れると述べている。

> ［……］始めは単純な苦楽の情である。［……］それで意志の起こるにはまず運動の方向、意識上にていえば連想の方向を定める肉体的もしくは精神的の素因というものがなければならない。このものは意識の上には一種の衝動的感情として現れてくる。［……］之を動機と名づけておく。（1-103,104・強調筆者）

---

[48] William James, The Principles of Psychology, Dover, 1950, p. 609

[49] ジェイムズおよびクレイの「見かけの現在」および「辺縁（fringe）」の理解に関しては、伊佐敷隆弘「「見かけの現在」について」、『科学基礎論研究』、104 号、科学基礎論学会 を参照した。この論文では分析哲学の観点から「見かけの現在」が分析されている。また、ジェイムズにとって見かけの現在も推移的な経験であるが、西田の「見かけの現在」における推移に関しては後述する。

西田は「単純な苦楽の情」に引き続くプロセスとして「動機」を提示する。西田によれば、この「動機」は「連想の方向を定める肉体的もしくは精神的素因」である「衝動的感情」の現れである。そして、上記文中の定められる「連想」への展開のなかに、私たちは〈幅をもった現在〉が成立する運動性を見てとりたい。つまり、〈幅をもった現在〉の成立のプロセスは、情感性としては「動機」として現れる。「動機」は定められた「連想の方向」として、統一作用の展開の方向を定めるものであるが、ここで統一作用は「素因」としての過去や未来の意識現象と関係すると考えることができるためである。

> 記憶に於いても、過去の意識が直に起こってくるのでもなく、従って過去を直覚するのでもない。過去と感ずるのも現在の感情である。[……] 意志に於いても、その目的は未来にあるにせよ、我々はいつもこれを現在の欲望として感ずるのである。(1-10)

つまり、西田によれば「単純な苦楽の情」である〈瞬間としての現在〉の持つ情感性は、その展開のなかで「動機」として過去・未来へと伸張していく。純粋経験の現在は「瞬間」に留まるものではなく、瞬間には現存しない過去や未来へとその範囲を広げていくと言えるだろう。

そして、ここに西田の「純粋経験」の捻れた時間性が現れている。「純粋経験」は「現在の事実」であるとともに、その「現在」のなかには「過去」や「未来」が映り込んでいる（1-10)。実在的である「現在」を通じて、非実在的である過去や未来の存在を覚知することができる。だが、このような「現在」の拡張が可能であるためには、非実在的な「過去」や「未来」が非実在的なものとして現在に維持されている必要がある。換言すれば、過去や未来が端的に虚無であるならば、現在の拡張は不可能であるだろう。

現在の瞬間は時間的であると同時に現在を越えた過去や未来への通路をその内に持っている。あるいは、現在の展開において、その展開を可能にする場として非実在的な過去や未来が何らかの仕方で与えられている必要がある。だが、非実在的な過去や未来はなぜ与えられることが可能となるのだろうか。ここで、西田は現在が時間そのものを保存していく無時間的な媒体であると主張する。

> かくいえば甚だ異様に聞えるであろうが、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、個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。(1-28)

この文章で述べられているように、瞬間の経験は無時間的な領野をそれ自身の内に含み込んでいる。そして、その無時間的な領野に「統一作用」が展開していくことによって「見かけの現在」が成立すると考えられるだろう。西田によれば、「意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、反って時間はこの統一作用によって成立するのである」（1-73）。つまり、「動機」における統一作用の非実在的な過去や未来への伸張が時間的経験を組織する。そして、この伸長は経験に内在する無時間的な領野の存在によって可能となる。

「見かけの現在」は「瞬間」に含まれていた統一作用が展開し、現在に存在しない諸要素との統一が形成されることで成立する。そして、それは瞬間が実在的でありながら、非実在的なものを保持する領野でもある、という現在が持つ逆説的な性質に基礎付けられている。

そして、西田はこの「見かけの現在」の成立のなかで、「自己」の意識が成立すると考えている。それは次のように記述される。

> 実在は種々の体系がある、すなわち種々の統一があり、この体系的統一が相衝突し相矛盾した時、この統一が明に意識の上に現れてくるのである。衝突矛盾のある所に精神あり、精神のある所には矛盾衝突がある。たとえば、我々の意志活動についてみても、動機の衝突のない時は無意識である、すなわち客観的自然に近いのである。しかし動機の衝突が著しくなるに従って意志が明瞭に意識せられ、自己の心なるものを自覚することができる。（1-90）

西田によれば「動機」は一つではなく複数存在する。これは経験が複数の体系を持っているためであると考えることができるだろう。そして、この複数存在する「動機」は、「体系」に由来するため、それぞれが自己を具体化しようとする要求を持っている。そのために、動機は相互に衝突し対立しあう。そして、この衝突の作用が自己意識を可能とする。西田によれば「動機の衝突のない時は無意識である」。そして、「動機の衝突」が著しくなることで「自己の心」の覚知が可能となると述べられる。つまり、「動機の衝突」によって「自己の心」という感じが成立する。

そして、この「動機」の衝突と「見かけの現在」の関係性は次のようにも述べられる。

> もし統一によってある一つの状態が成立したとすれば、直にここに他の反対に状態が成立しておらねばならぬ。一の統一が立てば直にこれを破る不統一が成立する。真実在はかく

の如き無限の対立をもって成立するのである。(1-70)

「統一作用」の拡大によって、ひとつの状態が成立する。これを「見かけの現在」と重ねて理解してみよう。ひとつの「見かけの現在」の成立は、その背後にその統一性を脅かす「不統一」の成立を同時に意味する。そして、統一された状態である「見かけの現在」は不統一のなかで変容され、また新たな統一が現れていく。すなわち、「見かけの現在」の成立は、同時にその背後にそれと対立する無数の状態を成立させる。そして、この現在の状態と無数の状態の対立が経験の動性を基礎付ける。この対立が「一の統一」が別の統一へと推移する要因となるためだ。たとえば、〈喉が渇いている〉という一個の状態は、〈喉の乾きを潤した状態〉という仮想的な別の状態を成立させる。そして、この二つの状態の対立のなかで、〈喉の渇きを潤した状態〉をめがけて行為は開始される、というように。そして、この衝突のなかで「自己」は成立する。すなわち、「見かけの現在」の組織化のなかで「自己」は成立し、さらにその「自己」は別の状態へと推移していく。

「見かけの現在」は、「単純な苦楽の情」が「動機」へと展開することによって組織される。そして、それは非実在的な過去や未来へと瞬間が伸張していく作用を意味する。そして、この伸張によって「自己」が成立するとともに、伸張によって成立する状態が同時に無数の対立する状態を成立させ、両者の対立によって統一と不統一が交代していくことから経験は変転していく。

「思惟する自己」の成立

だが、この「自己」は思惟するものではない。すなわち、ここでの「自己」はひとつの意識状態であり、それは思惟の主体となる反省的な自己とは異なると考えられるためだ。そして、この思惟の主体となる反省的な自己も「見かけの現在」の組織化のなかで形成される。次に、思惟の主体となる反省的な自己の形成を考察していこう。そして、これは主観と客観の対立の成立と連関する。

まず、『善の研究』での「思惟」の定義を確認しよう。西田は心理学を引き合いにだしながら、「思惟」を次のように説明している。

思惟というのは心理学からみれば、表象間の関係を定めこれを統一する作用である。その最も単一なる形は判断であって、すなわち二つの表象の関係を定め、これを結合するのである。しかし我々は判断において二つの独立なる表象を結合するのではなく、かえってあ

る一つの全き表象を分析するのである。たとえば「馬が走る」という判断は、「走る馬」という一表象を分析して生ずるのである。それで、判断の背後にはいつでも純粋経験の事実がある。(1-18)

西田は「思惟」を具体的表象の分析として提示する。「走る馬」などの具体的表象を出発点とし、その出発点と他の表象との関係性を定めながら統一していく作用が「思惟」であるとされる。

ここで、西田が想定する「純粋経験の事実」が、狭義の「事実」と対応しない点に注意しよう。つまり、西田の「純粋経験の事実」は狭義の現実に存在するもの以上の意味合いを持つ。たとえば、ペガサスは空を飛ぶ、という判断を例に出して考えてみよう。西田の議論に則れば、この場合でも〈空を飛ぶペガサス〉という「全き表象」が私たちに与えられている必要がある(1-18)。つまり、西田の「経験」は狭義の現実よりも広い。そして経験において過去や未来、空想上の存在者も等しく実在するものとして扱われる[50]。

この狭義の現実を超過する領域を考察するために、西田は「心像」つまりイメージを重要視する。『善の研究』では「心像」を次のように定義される。

［……］普通に知覚は具象的事実の意識であり、思惟は抽象的関係の意識であって、両者全然その類を異にするもののように考えられている。しかし純粋に抽象的関係というようなものは我々はこれを意識することはできぬ。思惟の運行もある具象的心像をよりて行われるのである、心像なくして思惟は成立しない。たとえば三角形のすべての角の和は二直角であるということを証明するにも、ある特殊なる三角形の心像によらねばならぬのである、思惟は心像を離れた独立の意識ではない、これに伴う一現象である。(1-22)

さて、ここで西田は「純粋経験」に基づいて「思惟」を説明する。西田によれば「思惟の運行」は「具象的心像」によって成立する。一般的な三角形に対する特殊な三角形が例に出されているが、この「具象的心像」は個別化されたイメージであると述べ直すことができるだろう。「思惟は心像を離れた独立の意識ではない」。つまり、イメージの推移を西田は思惟として考えている。イメージは孤立したものではなく、他のイメージとの統一と不統一のなかで推移していく。イメージの推移が緊密である場合、それが思惟

[50] もちろん、ここでの実在の意味は瞬間的な現在の「現存」とは異なる。過去や未来、空想は非現存的であるが実在すると言えるだろう。

となる。思惟の例として西田は数学の問題を解くケースをあげているが、これは具体的には問題に対して、次のイメージが緊密に連鎖していく状態であると言えるだろう。

そして、この「イメージ」が「知覚」と異なる体系に属しているために、主観と客観の対立が成立する。西田は知覚の体系を「運動表象の体系」、イメージの属する体系を「知識表象の体系」として提示する（1-30）。そして、この二つの体系の差異が内界と外界の分離の要因であるとされる（1-34）。

西田によれば、「知覚に於いてはその反応は反って顕著であり意志となって動作となって現れるのであるが、心像に於いては単に思惟として内面的関係に止まる」と述べる（1-22）。つまり、知覚は意志あるいは動作の体系に属しており、具体化されやすい。他方で、イメージは、意志や動作としては現れない体系のもとに存在する。いわば、意志といった別の体系が干渉しないかぎり、実現しないものとして捉えられていると言えるだろう。そして、この知覚とイメージの体系の差異によって、主観と客観の対立が成立する。だが、知覚とイメージのあいだには本性の差異がない。「純粋経験の立脚地よりしては、どこまでも区別することはできないのである」（1-22）。両者は「純粋経験」という同一の織地を持っており、両者の差異は程度の差である。

これまでの議論を踏まえて、次のように思惟の主体となる反省的な自己の成立を述べることができるだろう。まず、「純粋経験」の浮動的な部分がイメージとして現れる。それは意志の作用が加わらない限り実現しないものであり、この性質と安定的な知覚との対比のなかで「内面」という区分けが成立する。これが思惟の主体となる反省的な「自己」の成立となる。これは内面と外界の対立を持っているという点で、先述した「見かけの現在」のなかで成立する自己とは異なるものである。

また、この論点に関して次のように述べることができるだろう。「純粋経験」には知覚が属する〈現れの領野〉とイメージが属する〈現れないものの領野〉との亀裂が走っている。西田が、この亀裂を自覚的に論じるのは中期以降となるが、『善の研究』の段階でその先触れが現れていたことを確認しておきたい。

（２）- ２ 幅をもった現在の成立に関して

私たちは、これまでに〈幅をもった現在〉という水準に関して考察した。〈幅をもった現在〉とは「動機」として統一作用が展開することで組織される状態であり、上記ではここで同時に「自己」と経験の変転が組織されることを見た。

だが、ジェイムズの「見かけの現在」と対比するとき、次の問題が現れるだろう。つまり、ジェイムズは「見かけの現在」を前後という方向を持つものとして規定していた。

西田の場合では、どのようにこの方向は考えられているのだろうか。

このために、次に「見かけの現在」における過去と未来という方向性の成立を考察していきたい。そして「行為（上)」において、この方向性の成立は「動機」に引き続くプロセスのなかで次のように論じられている。

> ［……］之を動機と名づけておく。次に経験によりて得、連想によりて惹起させられたる結果の観念すなわち目的、詳しくいえば目的観念というものが右の動機に伴わねばならぬ。このときようやく意志の形が成立するので、これを欲求と名づけ、すなわち意志の初位である。（1-104・強調筆者）

西田によれば、「動機」が「目的観念」を持ったときに「欲求」が成立する。そして別の箇所で、この「目的観念」に関して「其目的は未来にあるにせよ、我々はいつも之を現在の欲望として感ずる」と述べられている。ここから「目的観念」が成立した欲求の状態を未来という方向性を持った「現在の経験」として考えることができる。換言すれば、「未来」という時間の方向性は「目的観念」によって示唆される行為の行き先として成立する。

そして、西田によれば、この「未来」という方向性の成立は、過去を想起することによって可能となる。上記引用で西田が「目的観念」によって「意志の形が成立する」と述べている点に着目しよう。別の箇所では、過去と結びつけられながら、意志が次のように論じられる。

> 我々が運動を意志するにはただ過去の記憶を想起すれば足りる、すなわちこれに注意を向けさえすればよい。（1-29）

ようするに、「目的観念」は「未来」という方向性を持つにもかかわらず、「過去」の想起によって形成される。だが、現在と独立して過去が存在するのではない。西田は「記憶」に関しては次のように述べている。「記憶においても、過去の意識が直に起こってくるのでもなく、したがって過去を直覚するのでもない。過去と感ずるのも現在の感情である」(1-10)。つまり、過去の想起は、現在にではなく過去に注意を向けることによって可能となる。あるいは、より正確に言えば、非実在的な出来事を過去として見なすことによって想起は可能となる。つまり、現在の経験による注意の向け直しによって、過去という方向性が成立する。そして、「意志は一種の想起である」ために、この想起

に付随して「未来」という方向性が形成される。つまり、西田の場合、「見かけの現在」に後行して、時間の方向性が形成されると言えるだろう。

「見かけの現在」は「動機」によって形成され始める。そして、その「動機」が明確な関係性を持った「目的観念」として成立することによって「未来」という時間の方向性が現れる。他方で、この「目的観念」の成立は過去の想起によって可能とされる。つまり、未来と過去という時間の二つの方向性は「目的観念」の成立のなかで現れる。換言すれば、「見かけの現在」の成立に引き続く「欲求」の水準とは、過去と未来という時間の方向性の動的な形成である。

欲求と想像

次に、この「欲求」という概念を考察していきたい。この「欲求」も特殊な性質を持つためである。西田は「欲求」と「想像」を結び付けて提示している。

西田は意志の実行にあたって「まず一度その運動を想像」する必要があると述べる（1-105）。ここから「想像」が「欲求」と強い関係性を持つことが理解できる。なぜなら、上記の「意志」を開始する「想像」を「行為（上）」の議論に見出そうとするとき、「想像」は「意志の初発」である「欲求」に該当するためである。

だが、西田はこの「想像」にも特殊な定義を与えている。西田は想像の性質を「自分がまずその物になって考えてみること」として提示する（1-106）。私たちは、これを「意志」に関して述べられた「我々が運動を意志するにはただ過去の記憶を想起すれば足りる、すなわちこれに注意を向けさえすればよい」という文章と合わせて捉えたい（1-29）。「その物になって考えてみること」という抽象的な表現が使われているが、これは上記の重ね合わせから次のように解釈できる。すなわち、西田は「注意の焦点」が「統一の中心」となると述べているが（1-13）、これを踏まえて「想像」とは意識の焦点の移し替えであると考えることができる。そして、「自分がまずその物になって考えてみること」という抽象的な表現が用いられる理由は、移し替えられた注意の焦点が統一作用の展開の新たな起点となるためと言えるだろう。

「想像」とは、経験の焦点の移し替えである[51]。そして、その焦点を軸に統一作用が展開するなかで時間的な方向性を持った「見かけの現在」である「欲求」が形成されていく。例えば、キーボード操作が行われるとき、キーボードの配列が意識の焦点として選択され、その焦点を軸に、過去と未来を振り分ける「見かけの現在」が組織される。そして、この意識の焦点は狭義の現実に実在する経験である必要はない。たとえば、蒸

[51] 「我々は見んと欲する物に自由に注意を向けてみることができる」（1-21）。

気機関が主流技術となった世界を舞台とする作品の制作では、意識の焦点は狭義の現実には存在しない蒸気機関が主流技術となった世界に移されている。そして、その焦点を起点に「見かけの現在」が成立する。すなわち、意識の焦点の移し替えとしての「想像」は、現実と非現実の区分を持たない[52]。

これまで「欲求」の起点が、焦点の移し替えである「想像」にあることを確認した。だが、西田はもう一点「欲求」に関して奇妙な主張を行なっているので、これに関してここで確認しておきたい。それは、「欲求」が消滅せず、経験のなかにそのまま保存される、という主張である。

> たとえば思惟あるいは意志において一つの目的表象が連続的に働く時、我々はこれを一つのものと見なければならぬように、たといその統一作用が時間上には切れていても、一つのものと考えねばならぬと思う。（1-17・強調筆者）

「欲求」は、そのプロセスの終結とともに消滅しない。それは「目的」として想起可能なものとして、経験の内部に即自的に保存される。また、西田によれば「欲求」が保存される場は「脳」ではない。考察の際に「脳」のみを経験から切り取る手法が否定されるためである（1-53）。いわば、経験自体が記憶の蔵であり、欲求はそこに保存される。

つまり、ここでは現在の経験が時間的性質と無時間的性質を同時に保持するというパラドックスが再び問題となっている。経験の内部には時間によって変移しない位相が存在する。そして、その無時間的な位相に無数の「欲求」が折り重ねられ、保存されている。すなわち、「現在の光景」は無時間的な記憶媒体である。

また時間の方向性の形成に関して、「欲求」は目的の想起という仕方で捉えられ、その想起が「見かけの現在」の方向性を規定する。そして、この方向性の規定は「そのものになってみる」という「想像」の能力を介した経験の焦点の変更をその起点として持つ。

---

[52] ここで次の二点の疑問が浮かぶかもしれない。まず、未来に存在すると思われる出来事に関しても、私たちは注意を向けることができるが、これは意志が想起であるという性質を矛盾するのではないか、という疑問。次に、空想的な事物に対する意識の焦点の向け直しも過去と未来の方向性を組織するのかどうか、という疑問。まず第一点目に関しては、私たちは未来を予期する時、過去の出来事に基づいてそれを想像すると考えることができる。この点で、未来の出来事の焦点化も想起という性質を持つと考えられる。第二点に関して、筆者は空想的な事物への焦点の移し替えも、過去と未来という時間の方向性を組織すると考えている。たとえば、私たちにとって物語が物語には現れていない過去と未来を持つものとして現れるように。

そして、西田によれば、「想像」による焦点の移し替えが「時間の経過」となる。

> ［……］この点より見れば、精神の根底には常に不変的或者がある。このものが日々その発展を大きくするのである。時間の経過とはこの発展に伴う統一的中心点が変じてゆくのである、この中心点がいつも今である。（1-74・強調筆者）

「経験」は時間を持たない。経験は永遠を自らの内に包んでいる。西田はそれを「不変的或者」と呼ぶ。そして、この「不変的或者」は「統一的中心点の変化」、すなわち「想像」に基づく焦点の移し替えを通じて変質していく。このために、経験から成立する私たちの意識にとって「時間の経過」は動かしがたい事実となる。上記で、私たちは統一と不統一の交代に経験の推移を見出したが、経験に立脚した観点からは、その推移は「注意の焦点」の揺動であると述べることができる。

（2）- 3 「欲求」と「直観」の関係

これまで、私たちは「欲求」の成立に関して考察してきた。ところで、上記で私たちは「見かけの現在」の成立は、それに対する不統一の成立を意味すると述べた。そして、これは「欲求」に関しても妥当するように思われる。「欲求」とは、方向性を持った「見かけの現在」と考えられるためだ。ここで、どのようにある欲求と別の諸欲求の対立の調停が行われるかが問題となるだろう。

これも「行為 上」において、「欲求」に引き続くプロセスとして説明されている。西田は欲求の対立の調停を「決意」として提示する。

> 欲求が二つ以上あった時にはいわゆる欲求の競争なるものが起こって、そのなか最も有力なるものが意識の主位を占め、動作を発する様になる。これを決意という。（1-104）

ここで「欲求」の競争のうち、そのなかの有力なものが意識の中心となることによって、行為が発せられると述べている。だが、欲求の順序の選別はどのように可能となるのだろうか。『善の研究』において、この選別を可能とする能力として「知的直観」を見出すことができる。西田が参照している文献から「知的直観」という術語自体はシェリングに由来すると考えられるが、これには西田自身の独自の意味付けがなされている。西田は「知的直観」に関して次のように述べている。

すべての関係のもとには直覚がある、関係はこれによりて成立するのである。[……] 思惟の根底に知的直観があるように、意志の根底にも知的直観がある。(1-44,45)

「知的直観」とは事象の間に関係を見出す能力である。「思惟」が表象と表象の比較であることはすでに述べたが、この比較も「知的直観」が提示する関係に基づいている。そして、私たちは「知的直観」が「意志の根底」にも存在すると述べられている点において、これを欲求と欲求との関係の場を成立させる能力であると考えることができる。つまり、「決意」に関して、「知的直観」とは「欲求」の選択を可能にする場を開く能力である。

とはいえ、この「知的直観」は具体的には何を指すのだろうか。おそらく複数の解釈が可能であるが、本章はこれを「観察」として理解したい。「真の自己は現在の観察者すなわち統一者である」と述べられていることから (1-78)、西田は経験がつねに観察を伴うと主張していると考えられるためである。つまり、衝動の「動機」としての過去・未来への伸長や「見かけの現在」の成立における統一と不統一の対立など、関係性に関わる契機は「知的直観」によって基礎付けられている。あるいは「衝動」はそれ自身のなかに中立的な観察を持っている。そして、その観察によって諸々の関係性が展開していくと言えるだろう。とはいえ、この「知的直観」は「決意」のプロセスの際に積極的に現れると考えられる。

「純粋経験」は自らを傍観し観察する。そして、この観察によって種々の関係性が成立していく。西田はこの観察の能力が経験の根底に由来すると提示しているため (1-186)、ここにおそらくジェイムズが批判した実体化の恐れもあるだろう。だが、彼の哲学を考える上で、経験の根底が「観察する」という能力と提示されている事柄は重要である。中期以降で西田は「直観」を経験の基本的な性質として提示するが、ここでも「観察」が念頭に置かれていると考えられるためである。あるがままに傍観する内容を持たない〈見ること〉。この観察が以降の著作でも経験の根底に置かれている。

そして、この観察の能力は誰しもが使用している。「すべての関係のもとには直覚がある」と述べられているためである。また、この観察を視覚的なものに限局する必要もない。私たちは「音」を観察することも可能であるためである。ここから西田が「知的直観」として問題としている事柄は、注意の持つ傍観者性であると言えるだろう。

「決意」に関する議論に戻ろう。私たちは、「知的直観」に基づいて、諸欲求が関係する場を折り開き、適した欲求を選別することなかで行為を決行する。つまり、この「知的直観」によって、客観的な条件と照らし合わせたうえでの理知的な行為が可能となる

と考えられる。西田は、この「知的直観」による欲求の選択に関して、次のように述べている。

> 知識的作用に於いては、我々はあらかじめ一の仮定を抱きこれを事実に照らして見るのである、いかに経験的研究であっても必ずまず仮定をもっていなければならぬ［……］。意志的動作に於いても、我は一の欲求をもっていても、直にこれが意志の決行となるのではない、これを客観的事実に鑑み、その適当にして可能なるを知った時、はじめて実行に移るのである。（1-31, 32）

「決意」において「知的直観」が折り開く場とは「仮定」である。つまり、「知的直観」による観察によって、「客観的事実」に鑑みることによって、合理的に経験に働きかけることが可能となる。それは作用としては、自己に先立つ「衝動」を客観的に「観察」することを意味すると考えられるが、私たちは、この非合理な経験から合理性が産出されるという議論に西田の理論のモチーフを見出したい。

（3） 連続的に推移する現在

さて、最後に三番目の「現在」である〈連続的に推移する現在〉の内実を確認していこう。これはさきほど説明した単なる「時間の経過」とは異なる。西田が例と出すものは「一生懸命に断崖を攀ずる」場合や「音楽家が熟練した曲を奏する」場合である（1-11）。つまり、〈連続的に推移する現在〉とは、行為のなかで諸々の瞬間が緊密に連関しながら推移する状態である。西田はその説明として次のように述べている。

> これらの精神現象においては、知覚が厳密なる統一と連絡を保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起し、そのあいだに思惟を入れるべき少しの亀裂もない。（1-12）

中心となるイメージがどのように齟齬なく種々の欲求や体系と調和しているかを「注意」することによって〈連続的に推移する現在〉は形成される。そして、ここで現れる「注意」はひとつではない。前述の事例を引き合いに出す前に、「必ずしも一注意の下にか

ぎらぬと思う」と述べているためだ（1-11）。すなわち、〈連続的に推移する現在〉とは、注意が後続する異なる注意を喚起し、間隙なく縫うように連続していく状態である。たとえば、崖のぼりの場合であれば、ある岩から別の岩へと異なる意識の焦点が進展していくように。つまり、この「思惟」は純粋経験からの離脱ではなく、むしろ純粋経験と緊密な連関を保っている。西田は心理学者のスタウトを引用しつつ、これを「知覚の連続（perceptual train）」という名称で提示している。

また、この〈連続的に推移する現在〉は行為だけには限られない。『善の研究』の草稿において、西田はこの状態を次のようにも提示しているためである。

> スタウトのいう perceptual train というようなものの中に興味（目的）の統一がある。この如き知覚は一方に於いて思惟を含むように、又一方に於いて思惟をも含んでいる。このようなのを直接思惟と名づけてよかろう。（16-345・原文ママ）

つまり、注意が緊密に連続していく状態が「直接思惟」と名指されている。つまり、『善の研究』の西田にとって連続した行為と連続した思惟に本性の違いはない。双方は「推移」ということがらによって結びつく。「思惟」および「行為」の両者ともに、「経験」が緊密に統一されたときに推移の経験として現れる。「真の自覚はむしろ意志活動の上にあって知的反省の上にないのである」という言葉に代表されるように（1-183）、『善の研究』の西田は思惟を消極的に捉えていたことはこれまでの研究でも指摘されてきたが、『善の研究』には、反省的思惟とは異なる「直接思惟」という水準が存在する。そして、この推移の経験は「衝動的」なものであると考えることができる。西田は「選択的意志とはすでに意志が自由を失った状態である故にこれが訓練せられた時にはまた衝動的となるのである」と述べているためである（1-14）。つまり、この点において西田の場合、「衝動」は思惟と対立する概念ではない。

とはいえ、「衝動」には観察が必要である。別の角度からは、この推移の経験が「知的直観」による「観察」が効果的に働いている場合であると考えられるためだ。ひとつの中心イメージがつかみ取られたあとに、その中心と諸体系・諸欲求のあいだに齟齬の少ない関係を「観察」によって繰り返し開いていくことで経験は緊密な連関を保ちながら推移していく。

そして、ここで西田はジェイムズの「プラグマティズム」に接近するように思われる。ジェイムズは『プラグマティズム』（1907）のなかで、プラグマティズムをひとつの経験から他の経験へと順調に推移させる効果をより大きく持つ観念を「道具という意味で

真」とみなす哲学と提示している[53]。他方で、西田は「欲求はよく客観と一致することによってのみ実現することができる、意志は客観より遠ざかれば遠ざかるほど無効となり、これに近づけば近づくほど有効となる」と説明する（1-32）。具体的な経験の状況に対して、目的が意義を持ち、諸欲求の調和が形成された経験が有用性を持つ〈連続的に推移する現在〉である。

ジェイムズの「プラグマティズム」に接近すると考えられる二点目の理由は、西田の「善」の捉え方にある。「深く考えて見れば世の中に絶対的真善美というものもなければ、絶対的偽醜悪というものもない」と西田は述べている（1-164）。この観点からは、「絶対的な真善美」が欠如した状態で、齟齬する諸欲求を包み、齟齬を起こした衝動を連続へともたらす観点を現在の「観察」によって見いだすことが「善」であると考えることができる。つまり、衝動を「偽醜悪」と拒絶するのではなく、衝動の観察によって、それを諸事象とのあいだに齟齬を来さないへ状態と変容すること。西田はこの文脈ではこのような倫理を考えていると言えるだろう。

西田はこのような「衝動」が効果的に働いている場合を「主客合一」として提示する。とはいえ、私たちはこの箇所を自己享受に関して述べられたものとして受け取り直したい。その理由は、次の一文に現れている側面が後期には消えてしまうためである。

> 知は愛、愛は知である、たとえば我々が自己の好む所に熱中する時はほとんど無意識である。自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力がひとり堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。[……] 数理の妙に心を奪われ寝食を忘れてこれに耽る時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。（1-198）

上述の引用で西田は「数理の妙」に心奪われ次々に問題を解いていく場合のような〈連続的に推移する現在〉を知識の契機として提示している。率直に言えば、これが対人関係などにそのまま適用できる議論であると考え難い。この著作では「他者」が積極的に考察されているとは言い得ないためである。とはいえ、同時にこれは個人的経験の持つ重要な側面を表してもいるとも考えられるだろう。

西田は、経験の進展のなかで〈連続的に推移する現在〉は体系の衝突と矛盾によって「苦痛」に変化し停止すると考えている（1-95）。〈連続的に推移する現在〉は経験のなかに現れる欲求の対立によって停止する。〈連続的に推移する現在〉を停止させないためには、諸欲求の齟齬の少ない関係が「観察」によって選択される必要がある。ここで

---

[53] William James, *Writings 1902-1910,* p. 512

は「苦痛」として推移が停止する前に、新たな推移を可能とする関係を選択する技法が考えられていると言えるだろう。つまり、『善の研究』では、観察を通じた自己への配慮が重視されている。

本章の最後にこの議論を行った理由は、ここには西田の中期・後期哲学と異なる主張が現れているためである。中期著作『無の自覚的限定』において、西田はこのように述べている。

> 哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならない。(6-116)

西田はこの「悲哀」を詳しくは説明していないが、このように述べられる理由として第6章で論じる衝動の無根拠性が想定される。そして、この哲学あるいは人間的生の根本感情を「悲哀」に置く立場は彼の理論に影を落としている。第8章で考察するが、この態度は西田の理論にある袋小路をもたらしているためである。

私たちは、この問題点を修正するために『善の研究』のこの議論に着目したい。『善の研究』においても「衝動」を無化することはできない。それは対象的な〈私〉に先立つ経験に由来するためである。とはいえ比喩的な述べ方になるが、「悲哀」に暮れたとしても「衝動」は消失しない。つまり、「衝動」が〈私〉に先立ち、〈私〉が完全にコントロールできないものであるとしても、それを情感的に「悲哀」に結びつける必然性はない。そのために「衝動」の前に立ち尽くす西田ではなく、その都度ごとに適切な「衝動」を選択する技法を考察する『善の研究』の西田が私たちにとって重要となる。どのように衝動を観察し、受容していくのか。この技法の基本的な指針がここでは問題とされている。そして、この論点は後ほど重要なものとなるだろう。

本章の結論

本章は、『善の研究』における「純粋経験」と「衝動」概念の位置に関して考察してきた。とりわけ、本章は純粋経験の持つ現在の多層性に焦点を当てて議論を行った。

まず、「純粋経験」の初発の現れは、瞬間としての現在における事実の現前である。そして、この事実の現前は「単純な苦楽の情」という「衝動」と結びついたものとして

現れる。そして、「瞬間」は「動機」、幅をもった想像の領野である「欲求」へと展開し、そのプロセスにおいて感じとしての「自己」及び思惟する「自己」が成立する。ここで経験は推移しはじめるが、齟齬と統一によって「行為」は運動と停止のあいだを浮動する。行為を連続させる場合には、中心となる「イメージ」と種々のファクターとの調和が重要となるが、その調和がうまくいく場合には行為は推移的なものとなる。つまり、何かを選択するのではなく、現在を軸に観察が間を縫っていくような、いわば理性的な衝動となる。

最後にジェイムズと比較した場合に見られる西田の「純粋経験」の特質を抑えておこう。

本章は西田とジェイムズとの差異をいくつか指摘してきた。それは「統一作用」の有無、西田が推移でなく現在の浅深を重視すること、西田とジェイムズのプラグマティズムとの関係などであった。

ジェイムズは「推移」を本質的なものとして受け止める。他方で、西田は現在の深さを重視する。その深さは瞬間としての現在の背後の無時間的な領野として見出されるものであり、経験の推移はその深さに由来する「統一作用」によって可能となる。そして、この西田の立場は、その後の彼の哲学を決定づけるものとなる。

ジェイムズが自らの哲学を「モザイク哲学」と称するのに比して、西田の哲学は、指し手不在のなかで起動する立体的なパズルのような哲学と言えるだろう。そして、ここに西田のテクストを考えていくヒントがあるように思われる。以降で本論は「システム」の多数性を引き継いだ論脈——それは概念「場所」の多数性となるが—と行為の結び付きから西田の思想を捉えていくことになるだろう。

「自覚」概念と時間・空間の成立

はじめに

前章で、私たちは『善の研究』の主要概念「純粋経験」における三つの「現在」を考察した。そして、そのことを通じて西田の「衝動」概念の内実を見てきた。「衝動」とは現在の事実の現前と不可分離に結びついた個人的経験の組織化のなかで変容していく作用を意味するものであり、それは情感的なものとして把捉される。前章では、このことを確認した。

本章は、前章の内容を踏まえながら、『善の研究』に引き続く著作である『自覚における直観と反省』（以下『自覚』）（1917）を考察していく。『自覚における直観と反省』というタイトルが示すように、この著作の主要概念は「自覚」であり、本章が扱う主要概念もこの「自覚」となる。すなわち、本章は『自覚』の主要概念である「自覚」の内実および「衝動」との連関の解明を行なっていきたい。

議論に入る前に、『自覚』の執筆背景を簡潔に確認しておこう。『自覚』は、哲学的な論考とエッセイの両方が収録された『思索と体験』（1915）に続いて出版されている。この著作は、時期としては西田が京都大学就任後に書かれたものであり、西田が 43 才から 47 才のあいだに執筆されている。また、『自覚』は当時の京都大学の機関雑誌である『芸文』および西田と同僚の朝永三十郎らが立ち上げた月刊の機関誌『哲学研究』に 1913 年から 1917 年に及ぶ連載がまとめられたものである。

この時期の西田の活動は海外の哲学を国内に紹介する点でも大きな意義を持ったと言える。西田は『思索と体験』に収録される本邦初のベルクソン論を執筆しており、同時に彼自身の立場から現象学、新カント派の哲学を考察している。これは当時の日本のアカデミズムにおける新カント派および現象学、ベルクソンの哲学の普及を促す役割を果たしたと言われている。

それでは『自覚』の内容を考察していこう。まず、私たちは『善の研究』と『自覚』の立場の相違を確認したい。『善の研究』から西田は自らの主張を大きく変化させているのだが、その要因として、高橋里美（1886-1964）による「純粋経験」への批判と新カント派の受容の二点を挙げることができる。

前者から見ていこう。高橋の批判は『善の研究』の西田が「反省」を積極的に考察していない点に向けられる。そしてこの批判には、高橋による「経験」と論理的な「意味」の領野は峻別される必要がある、という主張と関係する。つまり、高橋は『善の研究』がこの二元性を欠いているために判断および理論の重要性を看過していることを批判する。そして、『自覚』の議論内の問題設定には、この高橋の批判の影響を見受けられる。『自覚』において、西田は「反省」を経験の持つ本質的な要素と提示しており、また議論のなかで「経験」と論理的な「意味」の関係性も繰り返し考察されていくためである。

後者に関して、『善の研究』以降に西田は新カント派による「判断」を心理学的な領野へ還元する「心理主義」への批判を積極的に論じている。これは『思索と体験』に収録された論文「認識論に於ける純論理派の主張について」や論文「論理の理解と数理の理解」から伺うことができる。これら二つの要因によって、西田は「意味」および「価値」の領域を適切に検討する必要性を感じたと考えられる。つまり、『善の研究』と『自覚』の差異は論理的な意味および反省の位置にある。

とはいえ、『自覚』において西田は「直接経験」に立脚する自身の立場の維持を試みている。そして、自身の立場を維持するために「純粋経験」と「意味」をつなぐ概念が必要とされる。この背景のもとに案出される概念が「自覚」である。

ここで、西田自身の立場が明確に表れたものとして、『自覚』の序文内の文章を引用したい。

> この書は私が高等学校の語学教師から始めて大学の講談に立った頃のものである。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、この学派に対してどこまでも自己の立場を維持しようとした。価値と存在、意味と事実の峻別に対して、直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の総合を企てた。(1-12)

ここから理解されるように『自覚』という著作はベルクソンやジェイムズの経験論と新カント派の合理論の調停という性格を持つ。歴史的な経緯として、新カント派とジェイムズ、ベルクソンによる新しい経験論の潮流は明確な対立関係にあった。かたやカント哲学の更なる展開を目論む学派であり、他方はカント哲学を経験論の立場から乗り越えようとしている。この対立関係は、ジェイムズが論文のなかで新カント派を明白に批判

しており[54]、他方で新カント派に属するヴィンデルバントもベルクソン、ジェイムズの経験論を苛烈に批判していることから理解されるだろう。いわば、両者は敵対関係にあった。そして、このために西田の立場は興味深いものとなる。両者がともに想定していなかったと考えられる調停が『自覚』において遂行されているためである。

そして、それは単なる折衷ではない。新カント派と当時の経験論の調停は、西田自身が案出する概念「自覚」によって行われるためだ。つまり、西田は新カント派と経験論を調停する第三の立場を模索したと言える。そしておそらく、ここに西田の独創性があると言えるだろう。

さて、本章では『自覚』の前半部を扱う。本章では新カント派に属するハインリッヒ・リッカート（Heinrich Rickert, 1863-1936）の認識論と純粋経験との関係性を考察する。他方で、後半部を扱う次章では同じく新カント派に属するヘルマン・コーエン（Hermann Cohen, 1842-1918）の認識論との関係を考察していくだろう。ところで一般に前者は西南学派、後者はマールブルク学派に属するとされる。すなわち、両者ともカントを重要視する点は共通するが、それぞれが主張する立場は大きく異なる[55]。

だが、本章は受容関係ではなく、西田の議論の独自性に焦点を当てたい。その独自性とは、「自覚」概念による諸理論の横断である。この著作において、西田は「自覚」の概念を軸に独自の体系の構築を模索していくのだが、とりわけ本章はその時間論と空間論に焦点を当てたい。筆者の見立てでは、『自覚』の時間論と空間論は、「自覚」の持つ「直観」と「反省」に対応して提示される。この対応関係に基づいて、本章は「自覚」の持つ時間性、空間性の解明を主題としたい。

また、この議論は最終的に現在の行為に行き着くだろう。『善の研究』と同様に『自覚』でも、西田は「現在」を一次的な時間性として扱う。だが、「反省」の位置の変化により、その内実は『善の研究』とは異なるものとなる。そして、この考察を通じて、本章は現在の行為と「衝動」概念の結び付きに着目していきたい。

本章の議論の流れは次のものとなる。まず、第 1 節のなかで、私たちは「自覚」の概念の内容を概観し、以降の議論の準備を行う。そして、第 2 節のなかで「自覚」と時間の結び付きを、第 3 節のなかで「自覚」と空間の結び付きをそれぞれ問題とする。最後に第 4 節において、時間・空間を結合する水準の議論として私たちは「行為」を考察するだろう。

---

[54] William James, *Writings 1902-1910*, pp. 1142-1143

[55] 日本語で読める文献としては九鬼一人 「リッカートの超越的当為—転移するロゴス（1）」、『岡山商大論叢』、vol. 48、No. 3、2013 が新カント派成立の歴史的経緯に関して明瞭な解説を行なっている。

第 1 節 「自覚」概念の内実

本節では、詳細な議論に入るための準備として「自覚」概念の内容を概観していきたい。西田は議論のなかで「自覚」の概念の性質を付け加えていくのだが、まず、「自覚」の最初の定義を確認しておこう。

> 自覚に於いては自己が自己の作用を対象として、これを反省すると共に、かく反省するということが直に自己発展の作用である、かくして無限に進むのである。反省ということは、自覚の意識に於いては、外より加えられた偶然の出来事ではなく、実に意識そのものの必然的性質であるのである（2-15）

「自覚」とは、直接的な経験が自己の作用を対象化し、反省することによって発展するという自己展開のプロセスを示す概念である。そして、この一文にも「反省」の位置をめぐる『善の研究』との立場の差異が表れている。つまり、ここでは「反省」が経験の持つ本質的な契機と主張されているのだが、ここに高橋の批判の影響を見出すことができるだろう。

また、『自覚における直観と反省』という表題が示すように、「自覚」概念は「直観」と「反省」という二つの契機を持つ（2-15）。これら二つの契機をそれぞれ見ていこう。

まず、「直観」に関して。西田は「直観」を「主客のいまだ分かれない、知るものと知られるものと一つである、現実そのままな、不断進行の意識」と定義する（2-15）。この「直観」は「純粋経験」の「知的直観」と重なる論点はあるものの同一ではない。「主客未分」という「純粋経験」の特性は明確に引き継がれているが、「不断進行の意識」として「純粋経験」の時よりもその推移性が強調される。そして、ここにはベルクソンの経験論の明確な影響がある。『自覚』に先立つ『思索と体験』所収のベルクソン論のなかで西田は持続について次のように述べている。

> 我々の自己を外から見れば知覚、記憶、努力など種々の要素より成立しているようであるが、深きその内部には一つの不断的流動がある。［……］この流動というのはつまり状態の連続ではあるが、各状態がまさに来らんとする状態を指示し、またすでに去れる状態を含んでいる。［……］ベルクソンはこれを内面的持続または純粋持続 durée interne, durée pure

といっている。[……] 自己はただ自己にして直観することができるのである。(1-322)

本章はこれがベルクソン解釈として適切かどうかは考察しないが、西田は「純粋持続」を「直観」と結びつけて考える。さらに、ポイントとなることは、西田が「純粋持続」をベルクソンの「純粋記憶」の収縮と弛緩に結びつけて理解している点である。

ヘラクレイトスの永久の流れにも比ぶべき純粋持続は、流るる時 le temps qui s'ecoule であって、流れた時 le temps écoule ではない。[……] 我々の現在は決して過去のない現在ではない、我々の過去が自ら発展し来った現在である、我々の未来はまたこの現在が自ら発展していく未来である。[……] 記憶という如き力があって過去を分類し記載し置くのではない、過去は自動的に己を保存し、影の如く我々の踵に従うのである。(1-329)

おそらく、現在のベルクソン研究では主流な立場ではないだろうが、西田は「純粋持続」・「直観」・「純粋記憶」の弛緩・収縮を同一のものとして把握している。つまり、『自覚』の西田にとって「直観」とは持続の流れに自らを浸すことであるが、その状態は「純粋記憶」という経験内部の無時間的な領野に即時的に保存されていく。すなわち、『自覚』においても西田にとって経験それ自身が記憶の貯蔵庫となる。そして、その保存は経験の推移と裏表をなしている。「直観」とは、経験の自発自転の流れに自らを浸すことであり、そこでの作用は経験のなかに記憶として保存されていく。一言で言えば、「自覚」の「直観」の契機とは自発的に自らを形成していく事実との一致を意味する。

次に、「自覚」のもうひとつのモメントである「反省」を確認しよう。ここでは、西田が「反省」に通例的なものと異なるやや特殊な定義づけを与えていることがポイントとなる。西田は反省を説明するための事例として、過去の意識の想起を挙げる。

普通に考えられる様な意味の反省ということは、模写主義の認識論 Abbildungstheorie の独断より来る結論ではなかろうか。[……] 我々が過去の意識を回想とか、反省するということは、すでにある意味において、これを構成し、組織しているのである。それで、如何なる場合においても、反省するということは構成することすなわち思惟することである(2-18)

「反省」とは、現在において「像」の形成し、再帰的にそれを把握する作用である。「直観」における事実との一致は、新たな「像」の形成である「反省」に引き継がれる。そ

して、産出された像の把握を通じて経験の内容が展開していく。

また、西田によると過去の意識は現在において始めて過去として形作られる。また、過去の反省は、再現ではなく現在の意識による新たな像の構成である。つまり、『善の研究』に引き続いて『自覚』でも西田は「現在」を議論の基盤に据えている。

だが、ここで形成される「像」とは具体的には何を意味するのだろうか。西田によれば、これは「自己」となる（2-16）。つまり、反省によって、一人称性を持つ意識の範囲が「像」として導出される。事実の単なる現れではなく、〈私〉の意識の領野が「自覚」の「反省」によって成立する。同時に、この像の成立は後述するように「A は A である」という同一性を持つ対象の成立を意味するものである。

換言すれば、「自覚」とは自己性を持つ経験の産出である。西田はこの「自覚」を「自己が自己を写す」と提示するが、ここには別の重要な論点が関係する。それは自己意識の展開が集合論に現れるパラドックスに類比的な性質を持つ、という主張である。

西田は、これをジョサイア・ロイスの用いた地図制作の例を用いながら説明している。たとえば、自分のいる街の完璧な地図を描こうと試みるとしよう。すると、その地図が完璧な地図となるためには、地図自体が地図のなかに書き込まれてしまう。そして、その地図のなかの地図のなかにまた新たな地図が書き込まれる必要があり、権利的にはそれが無限に連続していく。

西田は、このパラドックスを「自己」の持つ必然的な性質として提示する。つまり、〈私〉は、一人称としてあらゆる経験に付随するものであり、かつ、経験内に位置する客体的に表示可能な〈私〉という指標でもある。〈私〉の経験のなかに客体的な〈私〉という指標が、あたかも地図のなかの地図のように書き込まれている。このために、「自己が自己を写す」自覚の作用は、そのパラドックスによって権利的には無限に連続していく（2-16）。

さて、ここまで「自覚」概念を簡潔に確認した。一言で言えば、「自覚」とは、主観と客観の分離がない「経験」を流れのなかで直接に把握しつつ（直観）、その把握をもとに経験内容を再組織化することを通じて自らを変容する（反省）、という二つの契機を持つ「自己意識」の成立のプロセスである。そして、それは権利的には無限に連続していく。

さて、私たちは「自覚」概念の内実を概観してきた。この議論に基づきながら、以降で「自覚」の時間性、空間性に焦点を当てていきたい。第 2 節で私たちは「直観」と時間、第 3 節では「反省」と空間の関係性を詳しく考察していく。そして結論のなかで、私たちは『自覚』における「現在」の位置を定めることになるだろう。

第 2 節 「自覚」における直観と時間

「自覚」における「直観」と時間性

本節では、「自覚」における直観に焦点を当て、その時間性を解明していく。議論の順序としては以下となる。まず、私たちは西田の「自覚」とフィヒテの「事行」の差異を確認する。そして、それを踏まえながら、西田におけるリッカートの「当為」概念の受容を手引きに、「自覚」における「直観」の契機が持つ時間性を考察していく。

はじめに、西田へのフィヒテの影響を考察しよう[56]。西田が「自覚」という概念を案出する際に、その典拠として提示するものがフィヒテの「事行」概念である（2-15, 16）。とはいえ、西田自身も認めているが、両者には大きな差異も存在する（2-12）。そして、おそらく彼らの最も大きな差異は「A＝A」という自同律の成立をどのように捉えるかにあると言えるだろう。

まず、フィヒテが『全知識学の基礎』の第一原則で論じる「事行」概念を概観しよう。フィヒテは「A は A である」という自同律を知識学の第一根本命題と提示する。そして、彼はこの「A は A である」という自同律の主語「A」と述語「A」が同じものではないと説明する。ここから、この主語「A」と述語「A」を連結する媒体として「もし……ならば」（wenn…so）という形式が導出される[57]。「A は A である」という命題は「もし A であるならば A である」という仕方で結び付けられている。そして、フィヒテは「自我は自我はである」という自己性の動的な産出のなかに、この主語 A と述語 A を結びつける「もし……ならば」という媒体を成立の根拠を見出す[58]。換言すれば、「A は A である」という知識を基礎付ける命題は自我の自己定立によって可能となる。

おそらく、西田はフィヒテを念頭に置きながら「自覚」が自己性の産出であると主張している。だが、両者の立場には差異が存在する。そして、それは西田が「A＝A」の定立が「自我」の自己定立に先行すると述べる点にある。いいかえると「自己は自己である」という自己同一性の定立は「A は A である」という対象の定立のなかで形成されるものであり（2-59）、その意味で対象である「A」の同一性の定立が自己の同一性の定立に先立つ。すなわち、自己定立が先行するか否かをめぐって、両者は異なる立場を取っ

---

[56] 『自覚』の時期の西田とフィヒテの比較を行った研究として、岡田勝明 『フィヒテと西田哲学』、世界思想社、2000 および 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、2004 を挙げることができる。

[57] Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Bd1, Walter de Gruyter, 1971, p. 93

[58] *Ibid*., p. 94

ている。

ここで西田がフィヒテの事行概念をそのまま受容しなかった理由を考えてみたい。『善の研究』でも個人的自己に経験が先立つことが主張されていたが、ここから自己定立をめぐる立場の相違は、西田がこの立場の維持を試みたことに由来すると推測できる。つまり、西田の立場からは、フィヒテのように「自己」を「経験」よりも高次の根拠として捉えることができなかったのである。

とはいえ、このことによって西田の理論にはフィヒテにはなかった問題点も現れる。それは主語「A」と述語「A」の連関を可能とする媒体の欠落である。西田の議論には、媒体を成立させる自我の自己定立が欠けているにもかかわらず、なぜ「A は A である」という対象の同一性が成立すると言えるのだろうか。

筆者の見立てでは、西田はこの説明のためにリッカートの当為と意味に関する議論を導入している。西田が参照する論点を確認していこう。リッカートは『認識の対象』(1892, 1904）のなかで、心理的な意欲や情感性の基礎となる認識として「当為の承認（Anerkennung des Sollens)」 を提示する。たとえば、カフェのテラス席で本を読んでいるとき、周りの雑踏の足音が聞こえてくる場合を例として考えてみよう。表象としてのその雑踏の足音は、〈私〉の意図とは無関係に現れては過ぎ去っていく。ここで〈私〉は「足音がある」という判断を行うとしよう。リッカートによれば、この「足音がある」という判断は表象とは異なった現れ方をする。なぜなら、「足音がある」という判断は、雑踏が過ぎ去った後でも、依然として真もしくは偽であるものとして残存するためである。いわば、表象とは異なり、判断は汎時間的な妥当性を保持する。では、何が判断に汎時間的な妥当性を与えているのだろうか。リッカートは、それを現象の去来とは異なる無時間的な「意味（Sinn)」の承認であると述べる[59]。

そして、リッカートは「意味」の承認が、その意味が肯定される場合、否定される場合の双方に現れていることに着目する。上記の例で言うと、「足音がある」・「足音がない」と述べられる場合の双方に「足音がある」という意味に対する態度が含まれている。この肯定と否定に先立って現れる無時間的な「意味」を受け取ることをリッカートは「当為」と呼ぶ[60]。それが「当為」と述べられる理由は、「当為の承認」は、足音を聞いた上で「足音を聞いていない」と判断する場合にも、自分の内心ではそれがはっきりと偽であると知られているように、意識に対して強制力を持つものとして現れるためである[61]。リッカートによれば、この「当為の承認」は、意志的な行為や情感性にも、欲求するか

---

59 Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Molir, 1904, p. 95
60 *Ibid*., p. 115
61 *Ibid*., p. 115

否か、快か不快かという判断を可能にするものとして現れている[62]。つまり、リッカートはあらゆる意識内容が当為の承認であることを主張する[63]。

そして、これは存在論的な含意を持つ。リッカートは「当為の承認」における「承認」という作用が「……がある」という存在の定立であることを指摘する。彼によると、あらゆる意識内容は、「……がある」という仕方でその実在性が肯定される必要がある[64]。だが、「ある」という判断は表象のなかでは意味をもたない。それは判断においてのみ実質的な意味を持つ[65]。そして、その判断は「……がある」という当為の承認によって形成される。つまり、当為の承認が対象の実在性を形成する。彼によると、存在に当為が先立つのであり、存在者の実在性は当為の承認によって形成される[66]。また、「当為」の承認のなかで「……がある」という対象の実在性が形成されるとき、その対象は一般的なものではなく、個別的で一回的な「このもの（Diessein）」という形式を持つとされる[67]。この「このもの」という個別性の形式を、リッカートは所与のカテゴリーと呼ぶ[68]。つまり、この所与のカテゴリーが「個別的なもの」の現れを可能とする。

すなわち、リッカートにとって「経験」に「判断」が先行する。そして、その「判断」が実在的世界を形作る。彼にとっては「当為の承認」が欠落した行為は存在しない。たとえば、知覚の水準のなかにも、この当為の承認を見出すことができるためである。つまり、リッカートによれば、判断に先立つ「純粋経験」のようなものは哲学的な出発点とはなり得ない[69]。明言されていないため推測の域を出ないが、このリッカートの「純粋経験」への批判はジェイムズを念頭に置いたものであるだろう。だが、おそらくこの批判は西田にも大きな影響を及ぼしている。『自覚』のなかで「純粋経験」という言葉がほぼ使用されていない理由は、この点にあると言えるだろう。

西田のリッカート批判

それでは西田のリッカート解釈に注目したい。西田は「このもの」という対象の実在性を産み出す「当為の承認」というアイデアを受容する。とはいえ、西田はリッカートの議論をそのままに受容することができない。彼はあくまで主客未分の「直接的経験」の立場に留まりたいためである。自らの立場を維持するために、いくつかの点で西田は

---

62 *Ibid*., p. 105
63 *Ibid*., p. 150
64 *Ibid*., p. 147
65 *Ibid*., p. 119
66 *Ibid*., pp. 156-167
67 *Ibid*., p. 180
68 *Ibid*., p. 174
69 *Ibid*., p. 182

リッカートを批判する。そして、自らの批判を介してリッカートの立場に変更を加えた上で、西田はリッカートの理論の受容を行うのである。

西田によるリッカートの批判点を確認していこう。まず、批判される点は、リッカートが理論的な主観と客観の対立を前提としていることである。『善の研究』の立場を念頭に置けば、この批判は想定できるものであるだろう。とはいえ、リッカートの議論から主観・客観の差異をそっくり引き抜いてしまうこともできない[70]。このために、西田は「当為の承認」の一部を変更した上で受容している。

その代表的な変更点は「当為の承認」という運動性のなかに主観性を先取らない点である（2-20）。西田は「当為が当為自身を承認するということは自明のことである」と主張する。不明確な自明性に訴えている点にやや苦しさもあるが、西田はリッカートが論じた「当為の承認」から主観と客観の対立を除外する。そのために、「当為」の承認は主観によって行われるのではなく、経験そのものの持つ自己言及的な運動性であることが主張されることとなる。そして、経験の持つ「当為が当為を承認する」という運動性がフィヒテ受容のなかで問題となった「A は A である」と言う命題の主語と述語を繋ぐ媒体となる。

ここでの西田の意見は以下のように総括できるだろう。まず、フィヒテが問題としたように、「A = A」という自同律は思惟を可能にするもっとも原的な命題である。だが、その命題の成立は「自我」によって可能となるのではなく、主観と客観が分離する以前の直接的な経験によって形成される。そして、その経験は「A = A」という対象の同一性を形成するものである。

そして、この路線からリッカートの「承認」概念がさらに改鋳されていく。リッカートは主観を「当為」を受け取る受動的なものと提示するが、上で見たように西田はこの二元性をあくまで認めたくない。そのために、ここで「当為」の主観に対する関係内の能動と受動の対立が問いに付される。つまり、このために西田は「当為」の承認を、受動的なものではなく能動性を含むものとして捉え直しているのである。

> ［……］しかし自覚ということをかくの如く［西南学派のフィヒテ解釈のように］、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るのほかなく、我々の現実に

---

[70] リッカートも主観と客観の対立をそのままに先取っている訳ではない。彼はそれを「意識一般」と「当為」の対立として考察している。とはいえ、主客の対立の純化として行われるこの議論は、西田にとっては主観と客観の差異を保持しているものに映るだろう。本論では、これを踏まえた上で、議論の簡明化のために、主観と客観という表現をしている。

おける反省の事実とは何らの関係なきものとなってしまう。[……] 当為の意識とは我々の現実の意識活動を支配する力をもったものではなかろうか、我々を内から動かす活動力ではなかろうか、さなくば当為ということは我々にとって全然無意義のものとなると思う。（2-24）

西田はここで「能動／受動」、「当為／表象」という二つの二元性を避けるために、両者を結ぶ媒体として「力」を提示する。「力」は外的な「意識活動を支配する力」であるだけではなく、「我々を内から動かす」。すなわち、「力」という概念によって能動と受動の交錯が表現されている。同時に、当為の承認そのものが「力」として事実を形成する（2-26）。西田にとって承認される「当為」とは、経験に外的なものではなく経験によって生産されるものである。経験が経験の分節を可能とする「当為」を産出し、それに基づいて経験が捉え直される。そして、この産出は「A は A である」という自同律を持つ「A」という対象の産出と考えることができる。

そして、私たちは産出される対象が意識的経験の焦点となると解釈したい。「経験」が「それぞれの中心を以って発展する」ことが主張されるが（2-100）、この中心を西田の叙述に求めたとき、産出される「A」がそれに該当すると考えられるためである。

それでは、ここから「自覚」の時間性に関して考察していこう。西田によれば、この「A」の産出は時間に先立つ（2-25）。ここには「純粋経験」の統一作用が時間と空間に先行するという『善の研究』の議論が引き継がれていると言える。これを踏まえて、私たちは「A は A である」という自同性を成立させる「当為」の産出を時間的・空間的経験の組織化の基点となる焦点の成立として捉えたい。だが、産出される「A」が無時間的な意味であるとするならば、それはどのように時間的経験と関わるのだろうか。西田はそれを次のように説明している。

「甲が甲である」ということは単に時間上における同様なる意識の繰返しではない [……]、単なる時間的連続にては表すことのできない高次的な意識の発現である [……]。しかしかく当為の意識は時間的意識に表すことはできないとしても、意識の上に現れる場合には時間的連続の形を取って現れるのである。いかにして元来時間的に表すことのできない意識が時間的過程の上に現れ得るかといえば、ディルタイの言った様に我々の心像は固定せる事実ではなく、それ自身に衝動的勢力をもった生きた出来事である、成立し、発展し、消滅するものである。（2-47）

まず、「当為の承認」によって定立される像が固定された客体ではなく、「心像」つまりイメージの生産として提示される。くわえて、そのイメージは成立・発展・消滅とそれ自身において変化する衝動的なものと述べられる。そして、その「衝動的勢力」の成立、発展、消滅という変転によって時間の連続性が成立することがここで述べられている。

「A は A である」という自同律の述語「A」に関しては、第 3 節で確認するため、ここでは主語「A」の産出に目を向けよう。上記の引用から「A は A である」という自同律の主語「A」は、時間の推移を成立させる衝動的なイメージの成立として考えることができる。そして、この「A」が経験的意識の焦点と考えられることは上記で述べたが、ここから経験的意識の焦点の浮動が時間の流れを意味すると言えるだろう。そして、この時間の流れとして、ベルクソンの「純粋持続」が念頭に置かれている。ベルクソンは「純粋持続」を「現在の状態と先行する諸状態とのあいだに分離を設けるのを差し控える場合に、われわれの意識的諸状態の契機がまとう形態」として提示しているが、西田はこの「純粋持続」が当為の意識の発現であると述べているためである（2-63）。つまり、西田は「純粋持続」を「自覚」の自己形成として再文脈化した上で自らの理論に取り入れている。

とはいえ、ここでベルクソンと西田の立場にはギャップが現れる。純粋持続を発現として捉える西田にとって、純粋持続は一次的な水準の経験ではなく、当為の承認によって形成される二次的な水準となるためである。そして、この観点から西田はベルクソンの時間論から離反する。

> 意識は繰り返すことができぬというのは、[……] またはベルグソンのいう様に我々の意識は内容的に一歩一歩創造的進化であるから、同一内容の意識は再び繰り返すことはできぬというのであろう。しかし [……] 時の推移、意識内容の変化ということを理解するには、その背後に超時間的、超変化的の意識がなければならぬ、この如き意識あって始めてこれらのものを理解し得るのである。（2-94）

ここで、西田の批判はベルクソンによる同一の意識内容は再び繰り返すことができない、という規定に向けられる。西田はこう述べる。なぜ、持続の内容を「再び繰り返すことができない」と規定することができるのだろうか。つまり、そう述べることが可能であるためには、何らかの尺度がすでに持ち込まれてしまっているのではないだろうか。

これがベルクソンの哲学に対して本当に有効な批判かはさて置こう。ここで重要な点は、西田のこのような批判を可能としている着想が持続に先行する「A は A である」と

いう自同律の主語「A」の産出であることだ。そして、ここでベルクソンとは異なる西田の理論の方向性が明瞭に現れる。つまり、時間的な流れを可能とする現在の瞬間という着想が、このベルクソンからの離別によって可能となっている。そして、これは『自覚』の後半部で「現在は［……］質的連続の切断でなければならぬ、ここに「現在」ということの唯一無二なる意味があると思う」と具体化される（2-250）。つまり、無時間的なイメージという意識的経験の焦点を産出する当為の承認の時間性は、時間的経験に先立つ「現在」である。そして、ベルクソンの立場からの離脱を介して、それが「自覚」の後半部で瞬間的な「現在」として提示されることとなる。

ここで「自覚」の「直観」の定義を思い起こそう。「直観」は「主客のいまだ分かれない、知るものと知られるものと一つである、現実そのままな、不断進行の意識」であった。西田はこのように「純粋持続」を踏まえた定義から出発しながら、リッカートの批判的受容を経て、「不断進行の意識」である持続から持続を産出する経験的意識の焦点の産出へと議論の焦点を向け直す。そして、この観点からは次のように言えるだろう。「自覚」における「直観」とは時間を創造する「A」という経験的意識の焦点の成立である。つまり、経験の推移を可能とする経験的意識の焦点「A」の産出が「自覚」の「直観」となる。

さて、一度これまでの議論をまとめておこう。西田はフィヒテの「事行」を手引きに「自覚」概念を提示する。だが、両者の差異は西田が「A は A である」という自同性を持つ対象の成立を自己の成立に先行させることにある。ここで「A は A である」という自同律のなかの主語と述語を結びつける媒体として、リッカートの当為の承認が受容される。そして、経験論的な立場から「A は A である」の主語の成立として、経験の焦点となる無時間的なイメージの成立が提示される。そして、この主語「A」というイメージの産出が「自覚」の直観の契機であり、西田はここから現在の瞬間に立脚する立場を主張する。そして、その直観の契機は、「衝動的感情」として提示されていた。つまり、私たちはここに自覚の直観と衝動との結び付きを見てとることができる。他方で、このイメージは「反省」の契機のなかでイメージとは異なる対象的な像として固定されるのだが、それは次節で見ていこう。

また、おそらくここでの西田の思考は少し捻れている。つまり、ベルクソンの持続の発生を説明する原理として、全く異なる立場に属するリッカートの認識論が導入されている。とはいえ、このリッカートの認識論は彼自身の経験論の立場によって改鋳されている。つまり、ベルクソンの持続概念から出発し、リッカートの改鋳を経由して、西田は〈瞬間としての現在〉に再度たどり着く。同時に、それは「A は A である」という知

識の根幹をなす命題の産出であるという点において理論的な立場と断絶したものではない。

このようにして私たちは西田のリッカート受容を介して「直観」と「時間」の結び付きを理解した。だが、「自覚」には「直観」だけでなく「反省」という契機も用意されていた。そのため、次にこの「反省」という契機の内実を確認していきたい。とりわけ、私たちは「自覚」における「反省」が空間化の運動であることに焦点を当てていきたい。

第 3 節　自覚における反省と空間

本節において、私たちは「自覚」概念における「反省」の契機に着目し、考察を進めていく。とりわけ私たちが注目したい事柄は「反省」の契機の持つ空間性である。私たちの見立てでは、「直観」の契機が時間的経験を成立させるように、「反省」の契機が空間的経験を成立させる。このことに関して、以降で考えていきたい。

まず、先述した「反省」の内容を確認しておこう。「反省」とは、像を成立させ、その再帰的な把握のなかで自らを変容させることであった。前節の議論を踏まえると、「反省」は「直観」によって生産された浮動的な焦点「A」を把握し、その把握をもとに経験内容を変容させるという作用と言い直すことができるだろう。

これを踏まえながら、「直観」によって生産された焦点「A」と「反省」が持つ関係性を考察していこう。本章は、とりわけ焦点の「反省」における像の成立が述語付けとして提示される点に着目したい。これに関して西田はこう述べている。

> 「甲が甲である」ということを我々は「甲」を反省するという、しかし「甲」そのものから見れば「甲」なる意識が己自身の根底に還り行くことである、換言すれば一層深き実在たる統一的「甲」が己自身を顕現することである。それで「甲」を反省するということはその根底たる統一的甲を直観するということとなる、孤立的なるものに対して反省ということは統一的なるものに対して直観となる、[……] 反省は実在発展の過程である。(2-63)

ここで西田は「A は A である」という命題の成立を「反省」と提示する。換言すれば、浮動的な「A」という意識が「A である」という述語を伴う統一的な「A」として成立することが「反省」である。この観点から、反省とは経験的意識の焦点であるイメージ「A」

に「A である」と述語付けし、自己同一性を持つ「A」という対象を成立させる働きとなる。つまり、「自覚」の反省の契機とは「A である」という述語付けである。

また、自同的な「A」の成立は、新たな「A'」（上記引用での「統一的甲」）の生産を要請し、それに基づいて生産された「A'」に述語付けがなされ…、というように「自覚」の作用は反復されていく。上記の引用ではこのことが述べられている。

とはいえ、上記引用での「己自身の根底に還り行くこと」とは具体的に何を意味しているのだろうか。これは別の箇所の「単なる存在は当為を伴うことによって己自身に還るということができる」という言葉を補うと理解できるようになるだろう（2-61）。すなわち、「当為」に基づく「A は A である」という自同性を持つ対象の成立によって経験が捉え直される。上述の引用では、この事柄が「自己に戻る」と表現されている。

「反省」の契機とは、浮動的なイメージである「A」を経験へと立ち戻らせる「A である」という述語付けを意味する。そして、この立ち戻りのなかで、浮動的な「A」は自らの自同性を備えた客体的な存在者として成立する。西田によれば、これは「ある意識内容を独立不変のものと見る」という意識内容の固定を意味する（2-56）。

述語付けと自己の関係

これまでに「自覚」の「反省」の契機が「A である」という述語付けによって自同的な対象を成立させる作用であることを見てきた。次に、この「A である」という述語付けに関してより詳しく考察していこう。とりわけ、ここでは述語付けと一般性の連関に焦点を当てたい。

西田は「反省」と一般性との関係を次のように提示している。

> 意識内容を固定するとは如何なることであるか、たとえば「黒」という意識内容を抽象し固定するということはこれを一般化することであって、一般化するということは種々の特殊なる「黒」を「一般的黒」の分化とみなすことである。意識しいると否とは別問題として、包摂作用とか分化作用とかの体験がなくては「黒」という意識内容を固定することはできないのである。（2-50, 51 原文ママ）

これまでに、私たちは「A である」という述語付けが「意識内容の固定」として考えられていることを見た。そして上述の引用で、西田はこの固定を「包摂作用」として捉えている。西田は「意識内容を抽象し固定すること」を「特殊なる黒を「一般的黒」の分化とみなすこと」であると述べる。つまり、述語付けに伴う「意識内容の固定」とは一

般性への包摂であることがここで主張されている。また、この一般性には『善の研究』の議論が引き継がれている。この一般性は経験の抽象によって成り立つ一般概念ではなく、経験のなかに内在する「体系」であると述べられるためである（2-50）。すなわち、述語付けに現れる「A である」という言明は内容を持たないものではない。それは経験に内在する何らかの体系による包摂作用を意味する。

そして、「A である」という述語付けに現れる一般性によって、経験は分節され秩序付けられる。これに関して、西田は次のように述べている。

> 「甲」の自己同一ということは一方から見れば「甲は甲である」と言うことである、「甲は甲である」ということは「甲」を「非甲」から区別することであって、その裏面には「非甲」を「甲」から区別する働きを含んでいる、すなわち「非甲」の措定とも見ることもできる（2-69）

前客体的なイメージである「A」に述語付けを行い、自己同一的な「A」を成立させることは、他の存在者とは異なる「A」を定立することを意味する。例えば、〈私〉が「この木」を把握することは、同時に「この木ではないもの」を成立させる。客体的な「A」の成立は、同時に「非 A」という性質を持つ諸々の存在者を成立させる。そして、この「非 A」を成立させる区別根拠が述語付けに現れる一般性であると考えることができるだろう。

たとえば、オレンジジュースを例に考えてみよう。オレンジジュースは、甘みや色など複数の性質を持つ。だが、それが「オレンジジュース」として明確化されるためには、どれかひとつの性質が前景に押し出る必要がある。つまり、「色」の観点や「味」の観点など複数の性質のなかからいずれかが前景化し、そしてその相の下に、たとえば「甘い」ものとして、「オレンジジュース」が捉えられる。そして、ここでその前景化した性質をもとに、他の存在者との区別と連関が形成される。性質をもとに一般性である体系を見出し、見出された体系によってその存在者を包摂することを通じて、他の存在者と比較可能な自同性を持った「A は A である」が成立する。換言すれば、ここでそれ自身のうちに木やぶどうジュースとの区別根拠を持つ客体として把握されるオレンジジュースが成立する。

一言で述べると「自覚」の反省の契機とは「A である」という述語付けであり、その述語付けは一般性による包摂と「非 A」の成立という二つの要素を持っている。

「自覚」の空間化

この議論をもとに、「自覚」と空間との関係性を考察していこう。「自覚」では、主に二種類の空間性が検討されている。一個が「A は A である」という自同律の抽象化によって成立する「等質的媒体」に基づく「幾何学的空間」であり、他方がそれに先行する空間性である。西田は後者を「直覚的空間」あるいは「性質的空間」として提示する（2-45）。

また、この議論にもベルクソンの影響を見出すことができるだろう。ベルクソンは『試論』のなかで、幾何学的な空間とは異なる空間性を次のように論じていた。

> ［……］これは要するに、われわれにとってとはちがって、動物にとっては空間は等質的ではなく、空間上の諸規定や方向も動物にとっては決して純粋な形態を帯びていない、ということである。動物にとっては、そうした規定や方向の各々が、そのニュアンス、それ固有の質を帯びて現れるのだろう。この種の知覚の可能性は、われわれ自身右と左を自然な感情によって区別していて、その場合、われわれ自身の延長に伴うこれら二つの規定はわれわれに対してまさにひとつの質的差異を呈示しているということを思えば、納得されるだろう。このことは、われわれが左右を定義しようとして挫折してしまう理由でさえある。しかし、実を言えば、質的差異は自然の随所に存在している。[71]

そして、この主張に見られるようにベルクソンは幾何学的空間のアプリオリ性を批判しているのだが、この点に関して西田もベルクソンと軌を一にしていると言えるだろう[72]。

さて、本章はとりわけ「性質的空間」に焦点を当てる。その理由は、「自覚」の反省の契機と対応する空間性がこの水準であると考えられるためである。そして、この「性質的空間」とは、「客観的世界」が形成される最中の空間性として提示されている（2-44, 45）。このために、私たちは次に「客観的世界」の成立に関して考察していきたい。

次の文章で、西田は焦点の固定によって客観的世界が成立することを主張する。

> ［……］我々の直接経験は無限なる全体のおのずからなる発展であるが、そのなかのある一つの中心を固定してこれから経験を統一したとき、いわゆる客観界なるものが成立する、

---

[71] Henri Bergson *Essai sur les donnees immediates de la conscience*, PUF, 2013, p. 74（= 平井靖史・合田正人訳『意識に直接与えられたものについての試論』、筑摩書房、2002、p. 112）

[72] 「幾何学的空間の基たる同質性がポアンカレのいう如きものであるとするならば、その根底には我々の自覚作用があると言わねばならぬ」（2-43）。

しかして主観的作用というのは全体から一体系を分立せしめる働きであるとともに、逆にこれを見れば分立せる体系と全体とを結合する働きであるとも言える。(2-71)[73]

まず、ここでは意識の焦点の客観化が論じられている。すでに私たちは「Aである」という述語付けが〈私〉の経験的意識の焦点の固定であることを見た。すなわち、「反省」とは不定形な経験のなかに中心点を固定することを意味した。そして上述の引用で西田はこの固定によって「客観界なるものが成立する」と述べている。

この「客観的世界」の成立として念頭に置かれている事柄は、「自己に戻る」という「反省」の立ち戻りの作用である。まず、述語付けは「全体から一体系を分立せしめる働き」を意味する。つまり、述語付けのなかで、ある「体系」の前景化が行われる。くわえて、この作用は「自己に戻る」という経験の捉え直しを含んでいる。西田はこれを「分立せる体系と全体とを結合する働きである」として提示する。つまり、ある体系に基づいて意識的経験の中心点が固定されるとともに、その作用は経験へと立ち戻り経験全体を分節する。そして、この分節が成立した経験が上記の引用では「客観界」として提示されている。すなわち、「自覚」の「反省」の契機によって客観的世界が成立する。

とはいえ、ここで述べられる「客観界」は論理的な空間に限られない。例に出されるのは画家の世界であるが、西田は、芸術などにおいても科学的認識とは異なる客観性が存在すると西田は述べる。このような、ある一般性のもとに経験全体が映し直された状態が次の文章では「世界」と呼ばれている(2-150)。

［……］とにかく色々の立場すなわちアプリオリによって色々の世界が成立すると考えることができる。数学的対象界の如きものを一つの世界となすには異論があるかも知らぬが、自然科学的立場によって自然科学的世界ができ、歴史科学的立場によって歴史学的世界ができ、芸術的立場によって芸術的世界ができると言うことができるであろう。(2-150)

前章でも触れたが、直接的な経験は準–カオスであり、それは一とも多とも言うことができない。それは定まった形をもたない。だが、その経験を基に複数の世界が生まれる。そして、その複数の世界は述語付けに現れる「体系」に基づいた経験全体の捉え直しによって成立する。ここで私たちは『自覚』で複数の「世界」が共立する多世界論が主張されていることを一旦確認しておきたい。この主張は第4章で重要なものとなるためで

[73] この箇所は、主観と客観の対立をあえて先取りながら自説が説明されているが、本稿は主観と客観の対立を先取らないという西田の枠組みに沿った形で解釈している。

ある。

さて、これまでに客観的世界の成立に関して考察してきた。私たちは、この客観的世界を成立させる運動性が動的に働いている経験を「性質的空間」として捉えたい。なぜなら、次の文章でこの客観的世界の成立が空間の方向性を可能とすると述べられているためである。

> 時間、空間の長短、大小という如きことも見方によっては性質的のものであって、時間上の先後とか、空間上の上下とか、左右とかいう如きも、一幅の画中における景色の排列の如くに、一種の内面的意味に基づく排列と見ることができる、内面的結合ということが、ある一つの意味によって他の意識内容を統一することであるならば、空間時間の結合もこれと異なる所はない。(2-39)

「Aである」という述語づけは、不定的の経験のなかに秩序化をもたらす一点を打ち込む。それは客観的世界を成立させる固定する点を生み出すことであり、その固定によって「時間上の先後とか、空間上の上下、左右」が「画中の景色の配列」にように定められる。つまり、「反省」による経験的意識の焦点の固定によって、過去や未来、そこや向こう側などの比較可能性を私たちに与える定点が創出される。この定点に関与した一般性を基に経験全体が変容されることによって、明確な距離をもたない不定形な経験は、分節された方向性を持つ空間へと変容する[74]。ここから「自覚」が空間的経験を形成する運動であると示すことができるだろう。つまり、性質的な空間とは、焦点の固定による経験全体の捉え直しと、それに伴う新たな経験的意識の焦点の形成が動的である状態である。西田は「空間は物の模写の形式ではない、物と共に流動的実在の一部を為す」と述べているが(2-244)、この流動を私たちは「自覚」の作用として捉えることができる。

本節の最後に、「反省」の持つ性質に関してまとめておこう。「自覚」における「反省」とは、直観によって算出された浮動的な「A」に対して、「Aである」と述語付け、固定する作用である。そして、このことによって、(1)「A」に対する「非A」の成立、(2)「A」の持つ性質をもととした一般的な体系の発見とそれによる包摂、(3)方向を持ち秩序化された空間あるいは「世界」を成立させる固定点の成立、という三つの作用が現れる。ひとつのプロセスとして述べると、「自覚」の「反省」の契機とは、「A」の持つ

---

[74] ところで、これを空間化の運動として取り上げる理由は西田が第30節以降で同様の手法で空間性の問題を扱うためである。

性質の一般化において、「非Ａ」と区別される客体的な「A」として自らを定立し、そのことによって経験を客観的な世界として秩序化する運動である。

第 4 節　現在の垂直性

さて、本章の最終節として、自覚と「現在」の関係性の考察を行っていきたい。経験による「自覚」とは「A は A である」という仕方で経験の固定点を産出する作用である。私たちの興味を引く事柄は、西田がこの「自覚」を『自覚』の後半部で行為として提示する点である。

> 自覚という中には単に自己を対象として意識するというばかりでなく、情意の意識が含まれていると思う。自覚に於いては「知る」ということは「行う」ということであり、「行う」ということは「知る」ということである。（2-260）

これまでに私たちは「自覚」を、時間的経験を可能とする意識的経験の焦点をイメージとして産出し（直観）、それを述語付けによって固定することで経験を分節する作用（反省）として提示した。そして、この二つの契機は「行為」として提示される。

とはいえ、おそらくこの「行為」には明確な身体的な動作とは別の意味合いが含まれている。西田はその行為を「自覚」に「情意が含まれている」ことから説明しているためである。そして、ここで私たちはその情動的性質に焦点を当てたい。すなわち、私たちは「自覚」を衝動として捉える[75]。それは、不定的な経験の流動としてだけではなく、再帰的に経験を分節する作用をその内に含んでいる。「衝動」とは経験の分節を可能とする固定点の産出である。

また、第 2 節で確認したように、この「行為」が持続の流動を基礎付ける。この点から、この「行為」とは時間の流れを可能とする現在の瞬間の作用であると考えられるだろう。

> 我々の自覚的経験について考えて見ると、我が我を反省する所、すなわち我が働く所、そこが我の現在である。[……] 過去の我も真の我ではない、未来の我も真の我ではない、真

[75] またこの読解の根拠として、自覚の直観の契機が衝動的勢力を持つとされていたことを想起されたい。

の我はただ現在の我である。(2-256)

つまり、自覚とは時間的経験、空間的経験を可能とする、現在における経験的意識の固定としての「行為」あるいは「衝動」である。

本章の結論

本章は、『自覚における直観と反省』における「自覚」の概念を考察した。

「自覚」とは「直観」と「反省」という二つのモメントを持つ自己性の産出のプロセスであり、それは「A が A である」という対象の自己同一性を形成する運動性だった。「直観」とは、前客体的で衝動的なイメージ(「A」)を意識の焦点として定立することであり、このイメージの浮動性が、意識的な時間の流れであるとされる。つまり『自覚』において、時間の流れとは意識の焦点の浮動性である。そして、この議論のなかで意識的経験の焦点の垂直的な形成が一次的な時間性として明確化される。次に「反省」を「A である」という述語づけの活動として考察した。それは、意識の焦点を他の存在者とは区別するという仕方で客体化し固定することであり、その客体化は経験に内在する一般性によって主導されるものであった。ここで客体として固定された意識の焦点と一般性をもとにして、経験が捉え直される。この捉え直しによって、不定形な経験ではなく、〈いま〉と〈ここ〉という定点を持つ客観的な世界が成立する。まとめると、「自覚」とは、空間・時間・〈私〉を可能とする意識の焦点の生産とその客体化という運動性である。

「自覚」とは、現在の垂直性であり、〈私〉・時間・空間を産み出す自同的対象の形成としての行為である。そして、その行為のなかに、私たちは「衝動」概念が現れていることを見てとった。この観点からは「自覚」とは、「A」という浮動的なイメージを生産し、それに「A である」という自同性を付与することによって経験を秩序化する「衝動」である。

感覚する現在

—『自覚』におけるヘルマン・コーヘン受容をめぐって

はじめに

前章に引き続き、本章も『自覚に於ける直観と反省』を考察する。前章において、私たちは「自覚」の概念を考察した。「自覚」とは、現在における経験の秩序化を可能とする固定点の産出であり、それが作用としては「衝動」と考えられることを確認した。これを踏まえながら、引き続き本章は「自覚」の概念に関して考察を行っていきたい。

とりわけ、本章は『自覚』の中盤以降に現れる感覚論と「現在」の結び付きを主題とする。その理由は、この感覚論が中期以降の西田の形而上学の原形となると考えられるためである。そして、この議論に着目することで、私たちは「自覚」の持つ内的な構造を明らかにできるだろう。

第 2 部で考察するが、中期以降の西田の形而上学は「瞬間」に定位する。そして、ここで議論の手引きとして、次の問いを設定したい。なぜ西田は瞬間を現在として捉えるのだろうか。むしろ、「瞬間」という観念自体が問題含みであるのではないだろうか。ここで、ベルクソンの『物質と記憶』（1896）の一文を引用したい。

> 現在は単に「成るもの」（ce qui se fait）であるのに、あなたは恣意的に現在を「あるもの」（ce qui est）と定義している。もしあなたがこの現在ということで、過去から未来を分かつ分割不可能な境界のことを考えているならば、この現在の瞬間ほど存在しないものはない。わたしたちがこの現在を存在するに違いないものと考えるとき、それはまだ存在していない。そして私たちがそれを実在するものと考えるとき、それはすでに過ぎ去っている。[76]

ベルクソンは、ここで「現在の瞬間」は知的なフィクションにすぎないと告発する。『善の研究』（1911）の西田ならば、このベルクソンの見解に賛同するようにも思える。「純

---

[76] Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, PUF, 2012, p. 166 また翻訳に際して松本・合田訳を参照した。（松本力・合田正人訳 『物質と記憶』、筑摩書房、2007、p. 215）

粋経験の現在は、現在について考うる時、すでに現在にあらずというような思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ」と述べられているためである（1-9）。第 1 章ですでに考察したが、『善の研究』では「現在」が瞬間ではなく、つねに「時間的継続」を持つと主張される箇所が存在する。私たちは純粋経験の瞬間性に立脚する解釈を行ったが、『善の研究』において「瞬間」は明確な原理としては提示されていない。

私たちの見立てでは、西田が「現在の瞬間」を明示的な原理として用いはじめる著作が『自覚』である。「瞬間」という語は第 2 部で考察する『無の自覚的限定』から積極的に用いられるが、その議論自体は『自覚』の感覚論のなかで準備されていた。このことが本章の主張となる。

そしてその議論の形成において、新カント派、なかでもマールブルク学派に属するヘルマン・コーヘン（Hermann Cohen）の哲学の受容がきわめて重要となるだろう。

さて、西田のコーヘン受容に関しては、すでに板橋勇仁が『西田哲学と論理と方法』[77]のなかで詳細に論じている。おそらく本章との差異は、板橋の研究がコーヘンの受容がもたらした存在論的側面（「ὄν +μή ὄν」概念）の解明を行うことに対して、本章が時間論・認識論へのコーヘンの寄与に焦点を当てる点にあるだろう。この点から板橋の研究に加えて、本章はさらに西田研究に新たな観点を加えることができるだろう。

さて、本章は次の手順で議論を進めていきたい。

まずコーヘンの議論を概観し、どのように西田がそれを受容したかを考察する。次に、その受容が、西田の感覚論にどのような影響を及ぼしたかを確認していく。最後に『自覚』で提示された感覚論と以降の著作との関係性を考察する。

第 1 節　『自覚』におけるヘルマン・コーヘンの受容

それでは、西田が受容したヘルマン・コーヘンの認識論を見ていきたい。

まず、コーヘンを含め「新カント派」はカント哲学の遵守者集団ではないことに留意しておこう。むしろ、彼らはカントの持つ問題点を明確に批判し、そこで浮き彫りとなった問題の克服の模索を通じることで自らの独自の立場の構築を行っている。この方法は、新カント派を二分する西南学派とマールブルク学派の双方に共通すると言えるだろ

[77] 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、2004

う。

コーヘンはマールブルク学派の創始者であると目される。前章で確認したリッカートの属する価値論を重視する西南学派と異なり、マールクブルク学派は認識論による科学の基礎付けを重視する。また、この学派には他のメンバーとしてナトルプやカッシーラーらが属している。

『自覚』における西田の感覚論はコーヘンの理論をもとに提示されるため、まずコーヘンの議論の内実を概観していきたい。コーヘンは、カントの認識論に見られる思惟に対する感性の先行という論点を批判する。なぜなら、これらの前提が思惟の自立性を放棄し、科学的知識の基礎づけという課題そのものを不可能にしてしまうと捉えられるためだ[78]。ここでコーヘンは思惟の自立性の維持のため、「思惟」を結合や綜合ではなく、「生産」（Erzeugen）と提示する。

> ［……］生産という比喩的表現は思惟の特性を貶めるものではない。なぜなら生産において、所産よりも、第一に生産すること自体の能動性に重きを置かれるためである。生産それ自体が所産である。思惟において、それ自身で完結した、思考から取り出された事物と観察される限りでの、思想を作り出すことが重要であるのではない。むしろ、思考することそれ自体がその能動性の対象であり目的である。[79]

コーヘンによれば、哲学が諸学の連関を提示するためには、「思惟」を生産として把握する必要がある。すなわち、コーヘンはカントの『純粋理性批判』の超越論的感性論のなかで理論の前提とされる雑多な感覚という多数性を取り払おうとする。なぜなら、この前提によって思惟は感性に従属するものとして考えられるためである。これを受けて、コーヘンは思惟を感性に従属しない自律的なものとして捉えるために、それ自身が多数性を生み出す「生産」として「思惟」を捉える必要があると主張する。

本章はこれを次のように敷衍しながら理解したい。私たちの周囲には、一般に意味づけを持たないむき出しの「物」は存在しない。〈無意味なもの〉も〈無意味なもの〉と意味づけられて現れている。すなわちコーヘンによれば、「物」が「存在」として認識されるときは、一定の意味連関が要請される。そして、その意味連関は、「統一性」（Einheit）として思惟によって自立的に生産されるものである[80]。その意味で、思惟による連関の

---

[78] Hermann Cohen, *Loigik der reinen Erkenntnis*, in *Wekre*, vol. 6, Olms, 1977, p. 12

[79] *Ibid*., p. 29。 翻訳に際しては、村上訳を参照した。（村上寛逸訳 『純粋認識の論理学』、第一書房、1923、p. 90）

[80] *Ibid*., p. 31

生産が存在者をはじめて存在者たらしめる。多数性は、先行する統一性によって見出されるものであり、この意味で、思惟は物を生産する。

とはいえ、それは〈無からの生産〉と言ったものとは異なる。おそらく、コーヘンは意味連関に先立って「物」は存在するが、意味連関がなければ「物」は認識にとって何ものでもない、と考えているのだろう。

思惟の統一性の生産が存在者として「物」を把握することを可能とする。では、その統一性はどのように産出されるだろうか。次にこれを考えていこう。

コーヘンは、その産出法を「根源」(Ursprung) への問いとして提示する。哲学の端緒がタレスの根源への問いとされるように、理論的認識はその根源への問いによって始めて活動する[81]。タレスによる「水」、アナクシマンドロスの「無限なもの」、もしくは神話などのように、たんなる併置以上の連関が渇望されることによって、はじめて離散的に存在する「物」を一つの意味連関の下に置く根源が発見される。さらに、その根拠に基づいて「物」を「あるもの」として扱うことが可能となる。根源への問いは、存在の前提となる意味連関を産出する。

この「根源」の問いは「それはどこに基づくか？（Worauf beruht es?)」という仕方で現れる[82]。そして、この問いのなかで見出される仮説的な根拠によって存在者相互の連関は可能となる[83]。すなわち、タレスの場合では、あらゆる存在者は「水」との連関を持つとされたように、根拠への問いが存在者の持つ意味を規定する。そして、このために根源への問いによって産出される意味の連関が認識の範囲の限界を規定する[84]。この意味で、「思惟」は根源の問いのなかで多様を包括し把握可能にする意味連関と「あるもの」を生産する。

ここで、この問いの「どこに（worauf)」という場所性を示す語に留意しよう。すこし解釈が入るが、こう言えるだろう。「それはどこに基づくか？」という根源への問いとは、物が基礎づけられる〈場〉の開示である。

そして、この場は狭義の現実、あるいは〈現れの領野〉を超出するものと考えられる。なぜならば、根源への問いは単なる併置以上の連関を存在者に与えるためである。つまり、意味連関は事物と異なる仕方で存在する。この点からすれば、根源への問いとは、存在者を意味付ける根拠として潜在的な場を形成することを意味する。

---

[81] *Ibid*., p. 79

[82] コーヘンは「それは何か？」、「それは何であったか？」などの他の問いを提示しているが、本稿は後述する場所性の観点からこの問いに着目する。

[83] *Ibid*., p. 81

[84] *Ibid*., p. 82

また、この根源の問いは、一度為されればそれで終わりではない。問いが次の問いを呼び、根源の問いは思惟の進行とともに反復されていく[85]。これをコーヘンは「連続の法則」として提示する。

西田のコーヘン受容

さて、西田はコーヘンのこの「根源」に関する議論を受けて、こう述べている。

> ［……］思惟は、どこまでも連続的にこれを基礎付けることを要求するのである、この要求がマールブルク学派の所謂「根源の法則」das Denkgesetz des Ursprungs である。右の如き見方からして、ひとつの感覚性質を認識する場合に於いても、その認識の基となる一般的なるものがなければならぬ。（2-98・強調筆者）

西田はコーヘンの「根源」の議論を「感覚性質」の認識に適用する。感覚が「感覚性質」として認識されるためには、その認識の基となる一般性が見出だされる必要がある。そして、「感覚」はその提示された一般性において、はじめて性質として意識される。そして、感覚の性質付けはさらに反復していく。いわば、ここでは前章で確認した「自覚」の「反省」の契機における「一般性」の発見に関する議論にコーヘンの「根源」が接ぎ木されていると言える。

また、ここで「於いて」という語が上記引用に現れていることにも注意したい。この「於いて」は中期の西田の哲学にとって非常に重要な意味を持つ。つまり、コーヘンの根源の議論の受容が西田独特の「於いて」に関する考察の端緒となっているとも言えるだろう。

また、上述の引用には西田の捻れたコーヘン受容が浮き彫りになっている。コーヘンにとって「感覚」は思惟の自立性を脅かす多数性に過ぎない。そのため、彼は「感覚」を重視する哲学を繰り返し非難しながら、思惟の自律性を考察する必要性を主張する[86]。つまり、コーヘンは感覚と思惟の二元性に固執する。だが上述の引用で、なぜか西田はその議論をあえて感覚論と読み込んでいる。だが、ここでなぜ、このようなテクストから逸脱した解釈が意図的になされているのだろうか。

これはほぼ確実に田辺元の影響だろう。田辺元は西田の推薦で 1919 年に京都大学に

---

[85] *Ibid*., p. 84。またこの論点にはコーヘンの重要な概念である「μή ὄν」が関係するが、紙幅の都合上残念ながら詳述できない。この概念に関しては先述の板橋の研究が詳しい。

[86] 一例として *Ibid*., p. 91。

着任した「京都学派」の主要メンバーの一人である。思想的には後ほど西田から決別するのだが、この時点では西田の立場に強く同感している。さて西田の論文「現代の哲学」（1916）で参照されている田辺の「認識論に於ける論理主義の限界」（1914）ではこう述べられている。

> コーヘンの感覚に対する態度は甚だ難解である。[……] コーヘンは論理学においては感覚がただ思惟によって客観化せられてのみ認められるべき事を説き、之を以て精神物理化学の問題とし、其が思惟に対する予料たる事を否定するけれども、彼の所謂思惟の根源なるものは終に直接経験としての感覚に帰するのであるまいか。余は彼が思惟の生産的原理を高調し、感覚が其自身に於いては認識の要素たり得ざる事を力説する裏面に彼が其要求を全く棄絶せず、却て其思惟に対する指導的意義を予想する事を認めざるを得ない。[87]

この論文で、田辺は新カント派を西田の純粋経験論へ回収しようと試みる。田辺によれば、コーヘンは感覚を批判しつつも、実は暗にその存在を先取っている[88]。そこで、田辺はコーヘンの議論を逆転させる。「感覚」と「思惟」は非連続的ではなく連続的なものであり、「直接経験の感覚」が思惟を生産する。ここから、思惟の発生というコーヘンの立場からは逆転した議論が重要性を帯びる。西田は、この田辺の論文を元手にコーヘンを感覚論として論じていると考えることがおそらく自然であるだろう。

このことが西田のいささか奇妙なコーヘン受容の契機となっている。つまり、西田はコーヘンから「生産」、「根源」といった概念を借り受けながら、それを感覚論に適用する。そしてこれは筆者の知る限りではジェイムズやベルクソンなどの西田と同時代の経験論者が行わなかった彼独自の理論的特徴であるだろう。つまり、リッカートの場合と同様に、西田は当時の経験論に共感しつつも、新カント派の合理主義を経験論に即する仕方に変化させながら、その理論の根幹に据えるのである。

ここまで、西田の『自覚』の理解の準備として、コーヘンの議論を概観してきた。そして、西田がコーヘンの根源に関する理論を「感覚」に読み込んでいることを確認した。それでは、次節で『自覚』での感覚論について詳しく見ていこう。

---

[87] 田辺元 『田辺元全集』 第一巻、筑摩書房、1961 年、p. 36。田辺の論文が 1914 年であるのに対して、西田が『自覚』でコーヘンを論じるのは 1915 年以降である。

[88] おそらく田辺は、『純粋認識の論理学』の序論で感覚を拒否しつつ、第四級で感覚の指標的意義が導入されることを念頭に置いているのだろう（前掲書、p. 488）。

第 2 節　「自覚」における感覚

まず、『自覚』での感覚論を考察する準備のために、『自覚』の議論の前提を形作っている『善の研究』（1911）の感覚に関する議論の内実を確認しておきたい。

『善の研究』では、次の二種類の感覚がフィクショナルなものとして批判される。

まず、主観と客観という枠組みのなかで考察される限りでの感覚（1-10）。それは経験から後退し、知的操作による変形を被った「事実」でないものと考察される。

そして「単一感覚」。西田は他の認識上の諸要素と切り離された心理学的な「単一感覚」を批判する（1-12）。西田によれば、哲学は、概念的な寸断によって経験の諸要素を切り分けてからではなく、あらかじめの分節を遠ざけた上で経験の考察を開始すべきである。その意味で孤立した「単一感覚」とは知的なフィクションであり、経験のなかで現れる具体的な感覚とは異なる。『善の研究』によれば、具体的な感覚とは、その内部に関係が実在的であり、思惟や想起への連絡を「程度の差」という仕方で保持するものである（1-58）。

次の引用から理解されるように、この二点は『自覚』に引き継がれている。

> 色の印象は所謂感覚において尽きるものではない、[……] 所謂感覚に対しては我は受動的であるが、右の如き情操的要素においては、我は能動的である [……]。科学成立の基には創造的な先験的或者があり、これに純一になることによって科学が純化せられるのである。（2-123）

「所謂感覚」の批判からこの一文は始まる。まず西田は主観と客観の対立を暗に先取った〈感覚＝受動／思惟＝能動〉という図式を批判する。くわえて、感覚と思惟が本性の差を持つ非連続的なものとしてではなく、連続的なものとして考察される。西田によれば、知識を支える客観性は「感覚」に内在する「先験的或物」（これは「体系」と同義のものと考えられる）へと純一となることで成立する。また、この「先験的或者」の位置がコーヘンの根源と符合することも念頭に置いておこう。

つまり、西田が問題とする感覚とは、主観と客観という枠組みを暗に前提する〈出来上がった個体〉の感受する感覚、あるいは生成し終わった感覚ではない。それは〈私〉の意識が成立するプロセスの最中にある感覚であると言えるだろう。この「感覚」は自

己と分離したものではなく、感覚の現れのなかで自己が形成される。その意味で、それはまさしく「自覚的」なものである。

次に、西田はそのような「感覚」にコーヘンの議論をどう接続するのかを見ていこう。

まず、コーヘンの議論のなかで西田が着目するものは、『カントの経験理論』（1871/1885）の第二版で論じられる「内包量」についてである。西田は次のように述べる。

> まずコーヘンがカントの「知覚の予料の原理」について論じた感覚に関する深い考をなお一層明にして置きたいと思う。[……] 然るに内包量では反対に全体から部分にゆく、その一 Einheit は[……]統一的全体 das Ganze を限定したものである、すなわち限定 Limitation によって考えられるべきものである。内包量というのは連続的生産 continuierliche gleichförmige Erzeugung の量である、すなわち微分量 Differentialgrösse に外ならぬのである。上に言った如く感覚の与えられるというのは問題として与えられるのである。(2-101)

この引用で西田はコーヘンの外延量を基礎付ける「内包量」という着想に注目する。そして、その議論とともに「感覚」が「微分量」として与えられる「問題」であると論じられる。では、この「微分量」はどう考えればよいだろうか。続く節で、西田はコーヘンの『純粋認識の論理学』（1902）に則りながら、これを詳しく考察している。

「感覚」とは〈それはどこに基づくか？〉という「根源」を指示する「問題」である。そして、その「根源」においてあるものと見なされることによって、「感覚」は「感覚性質」として認識される。くわえて、微分量を考えるとき、コーヘンが論じる「連続」の議論が重要となる。コーヘンによれば、「根源」は一度現れればそれで終わり、というものではなく、その根源についての基礎づけは純化に向けて反復されていく。そして、その反復において新たな次の対象が指示される。感覚ではなく思惟においてではあるが、コーヘンはその基礎づけの反復による思惟の進行を「連続の法則（Gesetz der Kontinuität）」と呼ぶ[89]。

だが、その進展において、どのように連続のひとつひとつの歩みに「根源」は保持されるのだろうか。コーヘンはその原理として「微分」と「無限小」を提示する。とりわけ、本稿にとっては、コーヘンが着目する微分法の発見による切線と曲線の交点の意味の変化が重要となるだろう。コーヘンはこう述べる。

---

[89] *Ibid*., p. 136。また連続に関する議論は *Ibid*., pp. 90-93 も参照のこと。

［微分によって］いまや点は別の、より実効的なものを意味する。点はもはや線の終わりではなく、むしろ線の端緒である。［……］この曲線の端緒、むしろ根源は、それ自身のなかに曲線とその方向の法則を含むのである。

曲線は切線から、またそれと切線とに共通である所の、諸点から生産される。[90]

微分における切線と曲線の切点である無限小、それをコーヘンは曲線を産出する「生産点（erzeugender Punkt）」と提示する[91]。根源への問いは、次々に新たに対象を指し示しながら連続していくが、その連続的な進展は「絶対的点」としての「無限小」によって保証される[92]。「根源」の現れとして無限小は思惟の進行のその一歩一歩に根源を保持し続ける役割を果たすのである。また、それとともに「無限小」は存在者の持つ実在性を設立する[93]。くわえて、コーヘンはライプニッツによる無限小が延長に先行する（Imo extensione prius）という言葉に着目し、この生産点こそが有限な存在の有限性を—つまり有限者の外延量としての数的な把握可能性を成立させると述べる。この意味で無限小である生産点が実在性を成立させる。さらに無限小は科学の基礎付けという課題にも大きな効力を及ぼす。ガリレイとライプニッツによる無限小の発見によって、「統一性」の産出を非感覚的かつ自立的なものと考察し、数学と力学を結び付け、自然科学の法則を基礎付ける立場が可能となったと考えられるためである[94]。

他方で、西田はコーヘンがその非感覚性を強調する無限小を感覚において捉える。経験の進展は無限小としての感覚によって規定される。また、コーヘンの「生産点」が有限性の産出に関わることを踏まえ、こう言えるだろう。これによって西田は純粋な経験と科学的知識の基礎付けを一方が他方を損なわない仕方で考察する端緒を得た、と。「感覚」こそが、意味連関を可能とする根源を保持する原理と考えられるためである。

そして、この「無限小」に関する議論が「現在」に関する議論を準備するのだが、それを次に確認していこう。

---

[90] *Ibid*., p. 129。翻訳に際して村上訳を参照した

[91] *Ibid*., p. 129。

[92] *Ibid*., p. 137。ラッセルなどによる擬似数学としてのコーヘンの立場への批判は、田辺は『数理哲学研究』（1918）、Thomas Mormann and Mikhail. G. Katz, “Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science”, in *HOPOS*, vol. 3, The University of Chicago Press, 2013 を参照。

[93] *Ibid*., p. 134。

[94] *Ibid*., pp. 138-139。

「無限小」としての現在

さて、『自覚』で西田が無限小を論じるとき、大別して二つの方向性が見受けられる。一方がコーヘンの議論が援用される箇所。そして、もう一方が独自の議論が提示される箇所である。

まず、コーヘンの議論が援用される箇所を確認していこう。たとえば、次の引用ではこのように述べられている。

> 所謂経験界というも決して単に与えられた世界ではない、却って一つの立場から見られた不徹底な世界と見ることができる。たとえば、我々が赤とか青とかという色を区別するに当たり、現在に於いての我々の視力にては無論ある程度までの区別ができるまでである。しかし実在としての色の経験はそれ自身の中に無限の発展性を含んでいなければならぬ、すなわち所謂微分的なものでなければならぬ。視覚に純一なる画家が直線の中に曲線を見、すべての色の中に白と黒とへの傾向を見るというのはこれ故である。（2-128・強調筆者）

ここでは感覚が実在を形成する微分的なものと捉えられている。微分的なものとして現れるその都度の「感覚」は「生産点」としてその発展の方向性を規定する。具体的な感覚は、すでにそのなかにそれ自身の「無限の発展性」を含み込んでいる。また、その無限の発展性の例として、色の感覚の白から黒に及ぶその変容可能性が挙げられていることを確認しておこう。これは次章で重要となる論点となる。

さて、上述の引用では、「根源」が変容可能性と提示されており、そしてコーヘンが維持していた感覚と生産点の区別が消失している。この点にコーヘンの理論との差異が存在する。いわば、ここで「根源」を経験論的に捉えるための改鋳が為されていると言えるだろう。さらに無限小に関する議論は別の論点とも連関する。

> 「赤」という一感覚は「赤」という性質的統一の限定と見て、初めて独立性を有し客観性を要求することができるのである、例えば「重さ」の感覚という如きものは重力という生産量 Erzeugungs-Gröss の限定と見て、始めて実在的なものとして物理学の対象となることができるのである。内包量とは前にも言った如く全体から部分にゆくのである、全体の限定として成立するのである［……］。しかしてこの如き統一がすなわち実在性であって、これによって我々の経験的知識がその客観的基礎を得るのである。（2-103）

ここで西田は、コーヘンの「内包量」に関する議論を引き合いに出しながら、感覚の成

立を説明する。西田によれば、それは「全体の限定」として産出される。そして、その「全体の限定」によって「事物」の「実在性」は成立する。

つまり、コーヘンの議論をもとに西田は「感覚」が「全体の限定」によって成立するものとして提示する。この「全体」には色の体系など、諸々の「体系」が該当するだろう。だが、西田は同時に「経験全体」をその産出原理に据えている（2-112）。つまり、西田はコーヘンの生産点の産出原理を経験全体の規定として捉えている。

さらに、西田がコーヘンの議論を踏まえつつも、独自の論点を提示する箇所が存在する。そして、これは西田の哲学を考えるうえで、重要視されるべき論点であるだろう。なぜなら、この論点は後年の田辺が批判を差し向けるような単一な全体による全体論的・発出論的な生産とは明らかに異なるためである。つまり、全体のみが感覚を規定するのではない。

これは微分の議論に関係する。微分における dx と x の関係性に関して、西田はこう述べる。

> x は dx から生ずると考えることもできるが、また x を離れて dx はないとも考えることができる、[……] 我々がある一曲線を意識するということはこの如き意味において無限なる全体を限定することである、意識するということは無限なる全体が己自身を限定することである。[……] あるひとつの感覚を意識するということはあるひとつの全体が己自身を限定することではなかろうか。（2-112・強調筆者）

コーヘンの場合は x と dx の関係が実在とそれを可能にする根源との関係として考えられていた。西田は、この x と dx を「一般性の意識」と「特殊な感覚」の関係に移し込んで考察する[95]。ここで興味深い点は、西田が一般と特殊の相互的な規定を提示していることだ。「感覚」において、特殊による一般の規定と、一般による特殊の規定という二つの方向性が同居する。全体の限定である「感覚」とは、全体による特殊の規定のみではなく、それとは異なる特殊による全体の規定がつねに同居する。つまり、『自覚』の時点からすでに、西田は特殊が全体を規定する、という「逆限定」の方向を念頭に置いている[96]。

---

[95] これが経験の無底性でなく一般性の問題と言い得る理由として『自覚』の第十五節および、（2-145）を参照されたい。

[96] ここで「具体的一般者」への着目とともに、このような解釈が不当であるとする意見もあるかもしれない。だが、『働くものから見るものへ』での「真に直観的なるもの」としての「有るもの」（4-247）、論文

「感覚」には、経験全体による規定と、生産されるべき特殊による経験全体の規定という相異なる二方向の作用が同居する。全体は特殊に優越するのではなく、むしろ全体は特殊による規定がなければ何物でもない。

この二つの論点を合わせながら、ふたたび経験全体による「感覚」の形成を考察してみよう。ここでは次の引用を参照したい。

> コーヘンは与えられたものは思惟によって要求せられたものであるという、しかしそれは思惟そのものから起こるというよりも、思惟即経験なるが故にかかる経験がおこるのであろう。その要求は単に ὄν から起こるのではなく、ὄν +μή ὄν の全体から起こるのではなかろうか （2-182）

西田は感覚を主観と客観の対立に先立つ「問題」として提示していた。そして、その要求は、思惟ではなく、主客を前提とするいわゆる経験でもなく、「思惟即経験」の全体（ὄν +μή ὄν）によって定められるとする[97]。コーヘンにおいては根源の現れが「要求」として提示されていたが、西田においては、それが経験全体と特殊な感覚の相互的な規定作用となる。ここでの経験の全体とは、後の「夢のごとき空想も一々事実である」という一文を踏まえ（2-344）、実在＋非実在の総体であると捉えることができるだろう。実在と非実在が識別不能である不定形な経験のなかで、特殊と一般の相互規定は作動する。そして、その相互規定のなかで、経験を秩序化する〈いま〉と〈ここ〉という固定点が動的に成立していく。それこそが「感覚」である。それは成立し終えた感覚ではなく、成立の最中、発生の最中にある「感覚」であり、それは思惟と断絶したものではなく、合理化を可能とする根源を導く「問題」である。そして繰り返しになるが、西田がラディカルである点は、これが「自覚」のプロセスであるとも述べられる点だ。つまり、感覚という「問題」のなかで〈私〉の意識は成立する。

卑近な例を用いれば、枯れ木を幽霊と見間違えるとき〈幽霊はいなかった〉という規定され終わった経験ではなく、〈幽霊はいるかもしれないし・いないかもしれない〉というその動揺の現場そのものが重要となる。なぜなら、まさしくその動揺こそが〈それはどこに基づくか？〉という問いのもとに〈私〉の意識が組織されている最中であるためである。枯れ木が幽霊に形象化する可能性を持つような、形が確固とした形としてい

「叡知的世界」（1928）における「個性」など （5-168）など重要な局面でこの議論は現れる。筆者には、この議論の方が重要であると思われるため、このように強調した解釈を行っている。

[97] この議論に関しては、板橋の前掲書が詳細に分析しているので、そちらを参照されたい。

まだない揺動的な発生の一点、後に「お化けでなくて良かった」という安堵する〈私〉の意識を成立させる一点、それを感覚として捉えるべきである。感覚とは〈私〉の意識を産出する存在と非存在の境界の動揺であり、合理化を導く端緒となるものであり、そこに内的な運動性として dx と x の相互限定が存在する（2-298）。すなわち、「感覚」は経験全体によって産出されるとともに、経験全体を逆に規定する。そして、このコーヘンの受容によって成立した感覚に関する議論をまさしく手引きとして、西田は「現在」に関する議論を導出する。

> ［……］普通に考えられるごとき、現在とか意識とかいうのは、考えられた現在、考えられた意識である。真の現在はコーヘンの所謂能生点 erzeugender Punkt の如きものでなければならぬ、曲線によって点が与えられるのではなく、点によって線が与えられるのである。［……］しかし現実は達することのできない海の底である、ベーメの所謂無底 Ungrund である、その底に達し得るものならば現実ではない、実在の実在たる所以はこの達し得べからざる内容の無限にあるのである　（2-274,275・強調筆者）

ここで見受けられるように、西田は「真の現在」を生産点と呼ぶ。そして私たちはすでに「生産点」が「感覚」として考察されてきたことを見た。私たちは、現在の「感覚」がどこから現れるかを「根源」に基づいて説明することはできても、厳密に画定することはできない。そこには唯一の解となる「根源」が存在しないためだ。現在には、無数に可能な「根源」が並列する。および、それによって組織されるパースペクティヴを持つ「世界」は無数に存在する。その意味でそれは「達し得べからざる内容の無限」を持ち合わせる。ここから「現在」の無底性が見出だされる。「その底に達し得るものならば現実ではない」。唯一の正しい見方となるような特権的な根源やパースペクティヴは存在しない。つまり、コーヘンの議論を経験論・感覚論的にラディカル化することによって、西田は現在の奥底の無を見出だしたのである。そして現在から無底、無底から現在という二つの極への作用を内包する仕方で「現在」の瞬間は産出される。ここで「現在」が成立と消失という相異なる二つの作用を内包するものとして論じられる素地が出来上がったと言えるだろう。

また、ここで経験の全体が「無底」と提示されていることに着目しよう。不定形である経験全体を「感覚」を成立させる根拠であると見なすとき、それを全体であると述べることはできない。なぜなら「全体」と述べてしまうとき、その経験全体は有形化し、変質してしまうためだ。そして上で見たように根拠を成立させる運動もまたその不定形

の経験によるものである。この個人的経験の外部にある不定形の経験全体を名指そうとするとき、西田は「無」や「無底」という表現に頼らざるを得ない。西田は最初から東洋の「無」を念頭に置きながら議論を行っていたのではなく、議論の展開のなかで、いつのまにかそれを用いなくてはならない地点に到着したと言えるだろう。そして、この事実の持つ無底性が以降の著作では強調されていくこととなる。

また、これは単なる非合理主義ではない。無底の形象化としての現在の感覚は、同時に〈それはどこに基づくか？〉という合理化のプロセスを導く「根源」の形成でもあるためだ。つまり、上記に加えて、ここで「非合理なものの合理化」という西田の以降の思想に頻出するモチーフが提示されている。

そして、この議論と並行する仕方で、現在の固有性という議論が次のように導出される。

> 我々は往々「現在」を無限なる時の流の一点の如きものとみて、線は点の連続であると考える如くに、「時」は現在の連続であるかのように考えるのであるが、連続が分離的なる点の連結と見ることができない様に「時」は孤立的な現在の連結ではない。真の現在は「時」という連続の切断 Schnitt でなければならぬ、すなわち現在という一点に全体の意味を具しておらねばならぬ。[……] 質的連続の切断でなければならぬ、ここに「現在」ということの唯一無二なる意味があると思う。(2-250)

経験においては、連続の抽象として成立する現在とは異なる、連続を生産する点としての「現在」が存在する。そして、それは他のどの現在とも異なる現在である。西田はそのような現在の性質を「質的連続の切断」として提示する。もちろん、ここでは数学的な含意も重要となるだろうが、西田の思想的な展開という観点からは、このように言えるだろう。「現在」が「質的連続の切断」である「一点のなかに全体の意味」を備えたものであるという主張は、コーヘンの議論を自らのラディカルな経験論に接木することで方向づけられたものである。

そして、この点において冒頭で確認したベルクソンの「瞬間」に対する批判を西田が知りつつも、なぜ「瞬間」を自らの哲学の根拠に据えたかの理由を理解できるだろう。ベルクソンの立場からどう応答が可能かを考察することは筆者の手に余るが、西田の立場からみて、〈生成〉を哲学の立脚点とすることは「現在」の持つ特殊性が損なわれてしまうと考えられることがそれに当たる。西田にとって「瞬間」を流れのなかに還元することはできない。つまり生成は二次的であり、一次的なものは「現在」として現れる

感覚のなかの x から dx と dx から x という二つの方向の規定性の同居である。前章の議論を踏まえると、「自覚」のなかに現れる行為の成立の内的原理として、西田は無底から現在へ、および現在から無底へ、という二つの極の相互規定を見出したと言えるだろう。つまり、「自覚」の動性の内的原理がこの相互規定となる。

そして、西田はそのような感覚を「先験的感覚」（現代の訳語を踏まえて、以降では〈超越論的感覚〉と記述する）として提示する。

> 価値の中には存在があり、存在の中には価値がある、両者の統一が客観性であって両者互いに相要求するのである。あるいはこの如き要求は感覚とか感情とかいう如きものに過ぎぬというであろう。[……] ここに要求というのは哲学的のものである、具体的のものである、心理学者の感覚とか感情とかいうのはその一面を抽象したものに過ぎない。この要求は普通の意志と同一視することもできない、却って所謂意志の根底とも考うべきものである。（2-182, 183・強調筆者）

西田はここで具体的な感覚において現れる客観化の要求が「価値」と「存在」の相互限定であると提示している。これは、これまでに確認した dx と x の相互限定であると考えられるだろう。興味深いことは、それが「所謂意志の根底」として提示されている点にある。つまり、感覚は個人的な意志に先行し、それを可能とする地盤として捉えられている。さて、西田は「直線を引く」という例を用いながら、この要求に関して次のように述べる。

> 我々は線の直覚において実にこの要求を見ているのである。この要求は一方から見れば思惟の要求であって、一方から見れば経験内容の要求ということができる。我々が直接に感ずる直線とはこの如き先験的感覚 Transzendentale Empfindung である。[……] 我々が直線を見るというのは元来この先験的感覚を意識することである、否この要求が我々の具体的意識である。（2-185）

現在と無底を極に持つ形象化と脱形象化の運動、あるいは自己意識を組織する存在と非存在の境界の動揺、西田はそれを超越論的感覚と呼ぶ。現在とは感覚であり、西田によればそれが「我々の具体的意識」である。感覚を超越論的なものとして捉えること、もちろん、それは超越論的な領域を確保するためにあくまで経験的なものを拒むカントの

議論からは遠く離れたものであるだろうが[98]、コーヘンの議論を自らのラディカルな経験論へと接木するこの議論によって、西田は質的切断としての「現在の瞬間」という自身の自らの哲学の新たな地盤を発見したのである。

感覚と意志

さて、本章の主要な主張はすでにほとんど終えたと言える。本章の目的は西田のコーヘン受容という観点から「感覚」と「現在」の結び付きを解明することにあった。そして、私たちはコーヘンのラディカル化の果てに超越論的感覚という西田特有の議論があることを見た。そして、その超越論的感覚とは、「切断」としての現在の瞬間の固有性そのものを意味する。

とはいえ、少し補っておきたいことがある。それは考えられる次の批判に対する答えである。『自覚』で最も重要な議論は 40 節以降の「絶対意志」の議論である。なぜ、本論はそれを意図的に無視して感覚の立場に留まるのだろうか。確かに西田は荒っぽく「超越論的感覚」と「意志」を同一視した後（2-293）[99]、現在を成立させる作用が自由意志(「絶対意志」)であるという話に移行する。この議論を重視する研究者からすると、本論がこのような解釈を行うのは恣意的なものに見えるだろう。

これに対する筆者の返答は次のようなものとなる。西田の「絶対意志」に関する議論はある問題を含んでおり、このために本章は「超越論的感覚」を重視したい。その問題とは、次の箇所に見受けられるような、超越論的な意志と個人的意志の同一視である。これは超越論的感覚が「所謂意志の根底と考うべきもの」と考察されていることと対称をなす（2-182）。

> 真に直接なる意志の体験においては、有限が直に無限である、現実が直に本体である、行かんと要せば行き、坐さんと要せば坐す、この間に概念的分析をいるべき余地がない。(2-299)

本稿の立場からは、西田はここで超越論的感覚から一歩後退してしまっているように思える。なぜならば、『自覚』において、個体化の最中にある経験が一貫として問題とされていたにも関わらず、「意志」が問題となる段階では、出来上がった個体的意識が再

---

[98] Immanuel Kant, *Kritk der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, p. 87

[99] 「今この如き先験的感覚とは経験全体の統一から起こる意志の意識であると言うことができる」(2-293)。

び前提とされ、さらにその操作を暗に取り消すかのように「有限が直に無限」として、個的な意志と全体が直接的に結びつけられるためだ。つまり、筆者の立場からは、ここで西田は意志の発生という重要な局面を見落としてしまっている。

さて、第 2 部の考察課題となる中期著作『無の自覚的限定』では、西田は生きられる身体に先立つ能動と受動の交錯を主題的に考察している。そして、この段階では個人的意志に先立つ能動と受動が問題とされていることに注意を払おう。中期に見られる「身体」や「論理」、「主観性」というなんらかの概念を元手に行為を捉えるのではなく、前提概念なしに〈事実そのもの〉の領野の描写を試みること、そして、それを受動性・能動性、事実性・生命性、身体性・知性の錯綜とその創出を、あらゆるものが一元論的な根底に吸い込まれ意味をなくしてしまう、ほんのごく手前の水準で描写すること、この中期の西田が遂行した課題のなかに、本論は西田の哲学のラディカルさを見出だしたい。そして西田がその議論へと到る契機には第 5 章で論じる田辺の批判が必要であっただろうが、その理論的な地盤はすでに西田の哲学の内に準備されていたと言える。もちろん、この問題の練り上げは以降の著作で行われる理論を必要としただろうが、無と現在の相互規定という重要な論点に超越論的感覚の実質が引き継がれている。そしてもう一言付け加えると、この現在の相互規定に関する議論は、後期の無を背景にした「形」の発生の問題のなかにも顔を見せる。いわば、西田が自らの問題の鉱脈を発見した著作が『自覚』であり、その中心にコーヘンの受容から開始される感覚と現在の問題が存在する。そして、このようにその概念は「衝動」に引き継がれる。1927 年の著作『働くものから見るものへ』では次のように述べられているためである。

> 普通に感覚が意識の基となると考えられるも、いわゆる感覚が意識の基となるのではない、具体的意識はいつも衝動の形に於いて成立するのである［……］。物が永遠に現在なるが如く、衝動も永遠に現在である。（4-30）

無底と現在という二つの極を持つ現在の瞬間としての「超越論的感覚」は、実質的に「衝動」概念に引き継がれる。そして、このことによって、私たちは「自覚」概念の内的な原理として無限小である瞬間における無底と現在の相互規定を「衝動」として提示したい。また、前章の結論を踏まえると「自覚」の持つ無底から現在へという方向性が「直観」、現在から無底へという方向性が「反省」にそれぞれ対応する原理であると述べることができる。そして、つまり一々の「自覚」のプロセスは、それぞれの瞬間における無底から現在へ、現在から無底へという二極性の相互規定をその内的な原理としている。

つまり、二極性を持つ現在の瞬間が西田のコーヘンの受容を経由して、彼の哲学の第一の原理となったのである。

本章の結論

本章は『自覚』における感覚と現在の結び付きを、ヘルマン・コーヘンの受容を参照しながら考察してきた。『自覚』において西田が現在を自らの哲学の基軸に据えるまでに、（1）「感覚」が合理化の基盤となる根源を産出する、（2）感覚とは経験全体を一点に具した生産点である、（3）感覚は dx と x の相互規定をその原理として持つ、という感覚に関する三つの議論が経由されている。これまで確認したところでは、上記の（1）はコーヘンの根源概念の感覚論から、（2）はコーヘンの微分に関する議論から、（3）はコーヘンの微分に関する議論を西田自身が考察し直す点からそれぞれ導出されている。

そして、それら三つの性質それぞれを併せ持つ感覚が「現在」として提示されることをみた。中期著作『無の自覚的限定』などで詳述される「現在」に関する議論が相互規定に関する考察によって展開されていくことを踏まえれば、私たちはその現在に関する議論の発端が『自覚』の感覚論であることを理解できるだろう。西田によれば、特に意識することなく私たちが触れる一歩一歩の歩行や呼吸、路上での種々の形との交叉のそれぞれが、それぞれに固有の特殊性を持つ感覚する現在である。

第 4 章　述語とパースペクティヴ

—『意識の問題』における場所と衝動

はじめに

第 1 章から第 3 章まで、私たちは「純粋経験」および「自覚」の概念の内実と衝動との関係性を考察した。これに続いて、本章は西田の概念「場所」を考察の主題としたい。すなわち、「場所」の内実およびこの概念と「衝動」の関係性が本章の考察課題となる。そして、考察にあたって本章は西田の前期著作『意識の問題』（1920）を扱いたい。

この『意識の問題』は『自覚』に続く西田の著作である。タイトルが示すようにこの著作の主題は「意識」に関連する種々の問題と概念の検討であり、そこには「自覚」の立場が引き継がれている。換言すれば、この著作には立場の大幅な変更は現れておらず、そのために、西田の著作のなかでこの『意識の問題』はややマイナーなものであると言えるだろう。

だが、私たちの見立てでは、この著作には次の二つの重要性がある。まず、西田の第三の主要概念である「場所」の持つ重要な性質がこの著作で提示されること。そして、『意識の問題』でのみ論じられる重要な議論が存在すること。この二点である。そして、これらの事柄は本章の考察と直接に結びつく。

まず、一点目に関して。概念「場所」は「純粋経験」、「自覚」に引き続く西田の第三の主要概念である。この概念の重要性は、多くの現行の研究が西田の前期と中期の境界を「場所」の案出に見ることからも理解できるだろう。すなわち、『働くものから見るものへ』（1927）の後編で案出される概念「場所」によって、それまでの著作と異なる立場が導出される。これが西田の中期哲学の開始とされている。

このために本章が概念「場所」の考察のために『意識の問題』を主題とすることは、おそらく奇妙に映るだろう。なぜなら、この『意識の問題』は概念「場所」の案出に先立つ著作であるためだ。つまり、『意識の問題』では「場所」は明確には論じられてはいない。

このような事情がありつつも、本章は概念「場所」の考察のために『意識の問題』を

あえて使用したい。その理由は、上述したように『意識の問題』で提示される意識の持つ性質が概念「場所」の内実へと引き継がれるためである。つまり、西田は『意識の問題』のなかで「場所」の持つ重要な性質を提示している。

そして、これは単なる萌芽ではなく、この著作で提示される独自の主張と結びついている。そして、この『意識の問題』の独自の主張との関係を考察することで、後期には見られなくなる前期西田の独自性を解明できるだろう。そして、私たちの見立てでは、この前期著作『意識の問題』において提示される独自の議論は第 2 部以降に後期西田の批判的な検討を行うとき、重要な視座を与えてくれるだろう。

この『意識の問題』に特有の立場とは、パースペクティヴィズムである。一般に、パースペクティヴィズムとは、真理や本質が個体から切り離されて存在するのではなく、個体の持つパースペクティヴを通じてのみその把握が可能であるとする哲学的態度を言う。真理や妥当性を個体のパースペクティヴと切り離して考える従来の認識論への批判とともにニーチェによって提示されたパースペクティヴィズムは、ニーチェもしくはライプニッツの哲学をモデルとしながら、現象学、もしくはポストモダン思想、人類学、社会学、美学理論などに領域を横断する仕方で大きな影響を与えた。それはまさしく二十世紀の哲学を彩ったものであるとともに、現代においてもその影響力はいまだ衰えていないと言える。

本章は西田の哲学をパースペクティヴィズムとして読み解こうとする。そして、それは、よく言及される後期のものではない。おそらく、『意識の問題』のパースペクティヴィズムは、後期のものが持たない優れた特性を持つと言えるためである。本章はその立場に便宜的に〈述語的パースペクティヴィズム〉という名前を付けたい。それでは議論の順序を確認していこう。

まず、私たちが後期西田のパースペクティヴィズムではなく、前期のパースペクティヴィズムに着目する理由を提示する。次にそれを手引きとして前期著作『意識の問題』における概念「場所」の萌芽を考察していく。最後に、パースペクティヴィズムという観点から、概念「場所」と「衝動」の結び付きを考察していきたい。

『意識の問題』のパースペクティヴィズム

まず、本論が後期ではなく、形成途上である前期西田のパースペクティヴィズムに着目する理由に関して述べたい。それは後期のパースペクティヴィズムがある問題を含んでいるように思われるためである。後期の著作『哲学的論文集　第三』（1939）において、西田はライプニッツの影響の下に自身のパースペクティヴィズムを次のように提示

している。

> モナドは世界を映す生きた鏡と考えられる。一つの都市が種々の方角から種々に映される如く、各々のモナドは一つの世界を種々なる観点から映すのである。かくして各々のモナドはまた一つの世界と考えられる。(9-71)

この文章では、ライプニッツが「モナドロジー」のなかで個物のパースペクティヴについて述べたまさにその箇所が言及されている。そして、そこから多数の個物がそれぞれ独自の世界を持つものとして断絶を含みつつ、一つの現実において行為を行う、という立場が主張される。この文中に見受けられる多数の個物と一なる現実との相互規定的な関係は、後期西田において「一即多、多即一」と形容される「絶対矛盾的自己同一」概念を意味する。

さて、この後期西田のライプニッツ主義に対して批判を投げかけたものに、柄谷行人の『ヒューモアとしての唯物論』に収録された「ライプニッツ症候群」という論文がある[100]。筆者の立場からすると少し疑問を感じる箇所もあるものの[101]、柄谷の西田への批判はいくつか重要な指摘を行っている。なかでも、私たちは柄谷による後期西田の一なる現実という前提への批判に着目したい。

後期の西田はあらゆる個物の行為が「歴史的世界」と述べられる「唯一の現実」に収斂することを主張するのだが、柄谷はこの点を批判する。柄谷によれば、これが第二次世界大戦時の西田の歴史理解と重なっている当のものであるとされるためだ。西田の歴史理解に関する本論の立場は序論ですでに述べたためここでは論じないが、本論にとって、この柄谷の「唯一の現実」への批判は重要である。本論は第 2 部・第 3 部で西田の後期哲学を批判的に検討していくこととなるが、「唯一の現実」という絶対的な相関項の批判をその端緒としたい。

第 2 章で私たちは前期の西田を多世界論であると述べた。そう述べた理由は、そこに

---

[100] 柄谷行人 『ヒューモアとしての唯物論』、講談社、1999

[101] 疑問を感じる箇所とは、柄谷が西田の後期哲学をあらゆる関係を内在化させ、実質的に一者である「無」へと収斂させたことによって、現実の個物の関係性が独立性を失ってしまっている、という批判である。重要な指摘と受け取ることもできるが、それと異なった論点も見出だすことが可能であるだろう。つまり、西田は「[……] 絶対矛盾的自己同一的世界というのは、単に生産的、生成的世界でもない。また私を曲解する人の言うごとき知的直観の世界ではない。どこまでも個の働く世界である」と述べるが、ここに怪しさを見るか、ある程度は額面通り受け取ろうとするか、という立場の違いがあるだろう。この点を鑑みて、本稿は後期の西田の問題点は「無」による個の関係性の独立性の消去ではなく「歴史的世界」としての無の実体化にあると考える。

後期の西田が失ってしまった理論が存在するためだ。後期西田において、あらゆる個物の持つ世界が「唯一の現実」に収斂する。そして、その収斂先は「歴史」あるいは「歴史的世界」という名称で提示され、あらゆる存在者は「歴史」という舞台においてのみ行為が可能であると主張される。そして、この変化によって、西田は形象化できないはずの根拠（詳しくは次章で考察するが、西田はそれを「無」と呼ぶ）を実体化してしまっている。

この議論には多くの問題が隠されているように思われるが、これは第 8 章で考察するため、ここでは簡潔に概観しておきたい。ここでは後期で主張される動物に対しての人間の優位性を取り上げよう。後期の西田は「苦を恐れ楽を願う欲求的自己と言うものは、真の自己ではない。生物的である」と述べる（11-427）。つまり、後期西田によれば「人間」のみが、行為のなかで「唯一の現実」の自己形成作用を観取できるが、それは自らの衝動や欲求の「自己否定」によって到達される。自己否定によって、「唯一の現実」の形成作用を看取できるために「人間」は「生物」よりも優れている。

そして、この主張と並行して西田は「衝動」や「欲求」に立脚する立場を拒否する。「衝動」や「欲求」は動物的な情動性であり、人間はそれを繰り返し否定しなくてはならない。いわば、後期の西田の理論から『善の研究』には存在した自己の衝動への配慮が消えてしまっているのである。

筆者の見立てでは、後期西田が抱える理論的な困難の多くは「歴史的世界」という「唯一の現実」の導入に由来する。そして、この問題点の解消を模索するために、本章は「唯一の現実」という前提が存在しない前期哲学の持つ多世界論的な側面に焦点を当てたい。つまり、本章は『自覚』のなかに現れていた多世界論的な議論に焦点を当てて考察していくこととなる。

さて、本章は前期西田に「一即多、多即一」と異なるパースペクティヴィズムを見出すことを試みる。それは唯一の現実に収斂することのない複数の世界のパースペクティヴィズムである。本章の最大の目的は、『意識の問題』からこのパースペクティヴィズムを取り出すことにあるが、このためにはある準備が必要となる。つまり、この前期哲学特有のパースペクティヴィズムは概念「場所」の萌芽と捉えられる議論と密接に連関しているため、第 1 節で、私たちは『意識の問題』における概念「場所」の萌芽を考察する。そして、それをもとに第 2 節で『意識の問題』におけるパースペクティヴィズムの解明を行っていきたい。

第 1 節『意識の問題』—場としての意識とパースペクティヴ

場所の概念

それでは、『意識の問題』における概念「場所」の萌芽を考察していこう。私たちはこの『意識の問題』で「場所」の持つ重要な特質が提示されると述べたが、これを今から確認していきたい。まずは議論の準備として、『働くものから見るものへ』で提示される「場所」の定義を確認しておこう。

> 有るものは何かに於いてなければならぬ、しからざれば有るということと無いということの区別ができないのである。論理的に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いてあるものとを区別することもできるはずである。[……] この如きイデヤを受け取るものとも言うべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名付けて置く。無論プラトンの空間とか、受け取る場所とかいうものと、私の場所が同じいと考えるのではない。(4-208)

概念「場所」は、関係の項、また関係自身、そして関係を統一する実体とも異なる「関係が於いてあるもの」である。換言すれば、「場所」とは関係を可能とする媒体であり、比喩を用いると、それ自身の実質を持たないが関係を可能にするという点で、ファイルに対するフォルダ、あるいは映像に対するスクリーンのようなものとなる。たとえば、「机の上にペンがある」と認識する場合、「場所」は机やペンという存在者ではなく、また机とペンの関係でもなく、超越論的な自己というような高次の実体ではなく、意識において「机の上にペンがある」という関係性を把握することを可能にする空虚な媒体となる（4-208)。

さらに、ここで私たちは上述の「場所」の定義にパースペクティヴの問題が折り込まれていることに注目したい。上記の文章のなかの「有るということと無いということの区別」に先立つ「於いて」という発想がそれである。つまり、私たちは「あるものは何かに於いてなければならぬ」という上述の引用での西田の言葉に現れる「於いて」を、パースペクティヴとして捉えたい。

「場所」とはパースペクティヴである。たとえば、色に「於いて」、香りに「於いて」、固さに「於いて」というように「何かに於いて」という観点を介して、私たちは物を認識することができる。つまり、西田によれば実質的な認識に先行する「於いて」という

パースペクティヴによって認識は可能となる。

また西田によれば、このパースペクティヴは空間的性質を持つ。そして、この空間的性質は「無」として提示される。とはいえ、おそらくこの論点は誤解を招きやすい。西田の賛同者・批判者の双方に、この「無」を何らかの神秘的な境地のようなものとして捉える解釈がしばしば散見されるためである。そして、これは西田の意図したものではない。

私たちは、この西田の主張を理解しやすくするために、カントの『純粋理性批判』における「反省概念の二義性」の「無」と「空間」に関する議論を用いたい。カントはこう述べる。「空間」とは「確かに何かあるものであるが［……］、それ自身は決して直観される対象ではない」[102]。カントによれば、空間は対象として直観することができない。この性質のために、カントは空間を「無」として提示する。

さて、西田は「場所」の定義に際して、「有無の区分に先立つ無」というジャーゴンのような表現を使用している[103]。とはいえ、これは神秘的な無として片付けられるものではない。同様の着想は、たとえばカントの理論におけるように哲学史上に現れているためである。この無によって「空間」および「時間」の形式的性格を表すカントの議論からは少しずれるが、私たちは上記の「場所」の持つ性質を示すためにこの規定を用いたい。すなわち、「場所」とは「確かに何かあるものであるが、それ自身は決して直観される対象ではない」。その意味で「場所」は虚無ではない。だが、「空間」そのものを対象として指し示せないように、それは実質的な対象として指し示すことができない。「場所」とは対象としての現出を拒むものであり、その意味で「無」である。つまり、「場所」とは、つねに背景に留まり、対象化を逃れ去る非現出的な媒体である。

そして、このような「場所」のパースペクティヴ性あるいは於いて性は、『意識の問題』のなかで明確に提示される。

> 出来事とは何物かの上に於いての出来事である、何物かがその基礎とならねばならぬ。現象の背後にいわゆる実体の如きものを考える必要はないにしても、これらの現象が何らか

---

[102] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, p. 403。ところでこれは超越論的な「形式」の持つ存在論的性格が述べられる箇所であるが、西田はカントの「形式」の議論を批判してもいるので、「形式」に関しては、ここでは論じない。また、私たちが「時間」の形式に関する議論を捨象し、この議論を空間的と述べる理由は、西田自身の立場の取り方に由来する。つまり、西田はベルクソンの影響のもとに、カント的な時間の形式を「空間化された時間」として捉えているためである。

[103] ところで、この定義は「絶対無」という概念と関わるが、この絶対無に関しては次章で詳しく考察する。

の意味において独立し、それ自身の法則を有するならば、出来事の単なる連続以上のものでなければならぬ。(3-8)

このように、『意識の問題』においてすでに実体とは異なる「於いて」が認識の基礎となると言明されている。「場所」と名指されては言えないものの、『意識の問題』でも「於いて」という特質は十分に論じられているのである。

そしてここで西田のパースペクティヴィズムの特質が浮かび上がる。西田の場合、パースペクティヴは個人の一人称的なパースペクティヴと必ずしも一致しない。これは奇妙な着想に思われるが、同時に重要である。西田の場合、パースペクティヴは認識における一人称的な観点のみを表すのではなく、客観性を可能とする三人称的な観点としても捉えられる。つまり、私たちが机を〈色に於いて〉、〈固さに於いて〉など諸々のパースペクティヴの下に捉えられるように、個物のなかにパースペクティヴは複数存在する。そして、このパースペクティヴが一般性による包摂を基礎付ける[104]。個物は複数の「於いて」を保持しており、この「於いて」によって一般性を帯びた認識が可能となるのである。

我々が物の性質を比較して類似とか同等とかいうには、その根底に一般概念がなければならぬ。一般概念とは一般的性質である。判断の根底となる一般概念、すなわち一般的性質はそれ自身に同一なるもの、それ自身に不変的なるものでなければならぬ。(3-93)

西田は一般性が成立する水準を「於いて」という非現出的なパースペクティヴの現れによって捉える。ここから、「場所」は「体系」の作用が駆動するための空虚な入れ物と考えることができる。

また『意識の問題』では暗示されているのみだが、『働くものから見るものへ』において「有」と「於いて」の関係性は、「有」の側からは「分有」[105]であり、「場所」の側からは「包摂」であると述べられる(4-226)。それ自身は対象として現れない「於いて」というパースペクティヴが認識の一般性を保証する。その意味で〈私〉の認識とは「色に於いて」、「香りに於いて」と言った種々の「於いて」のなかに足を踏み入れ、それをもとに体系のなかに経験を包摂することを意味する。すなわち、「於いて」が他者との

---

104 ここで『働くものから見るものへ』において、西田は「場所」と体系としての一般性を区別していることに留意したい。

105 「『於いてあるもの』は自己のある場所の性質を分有するものでなければならぬ」(4-227)。

コミュニケーションが可能となった状態である一般性を持つ経験の成立を基礎付ける。

そして、ここで一人称的な経験と「場所」と体系をもとに捉え直された経験とのあいだにずれが生じる。そして、『働くものから見るものへ』において、西田はこのずれを明瞭に意識している。本論にとって、西田の哲学を捉える上で、この事柄に関して述べられた次の一文がきわめて重要なものとなる。

> もちろん異なれる人と人の間に感覚の異同を直接に比較することはできぬ、時にはある人が赤と感ずるものを、他の人が青と感じていることがないとも言えない。しかし感覚的性質が単にそれだけの意味のものであるならば、客観的実在としての物理的世界は成立しない。[……] すべての人に同一の物理的原因から同一の感覚を生ずるという感覚自身の客観的連続性が認められて、はじめて物理的世界が立せられるのである。(4-14)

ここに現れるのは、なかば独我論的な主張である。すなわち、ここでは一人的である経験の特異性が論じられている。西田はこう述べる。「ある人が赤と感ずるものを、他の人が青と感じていることがないとも言えない」。それぞれの個の持つ経験は、たとえそれが主観と客観の対立に先立つものであるにせよ、全く同一のものとは断定し得ない。つまり、「純粋経験」の織り地として、〈唯一の現実〉を選択する必然性はない。上記の引用では、このことが主張されている。いわば、ここでは純粋経験の多数化、「意識の空間」の多数化が暗黙のうちに語られているのである。

そして、この一人称的な経験は「於いて」というパースペクティヴをもとに一般化される。くわえて、この一般化のなかである削除が並行的に行われる。それは感覚の持つ私秘性の削除である。「於いて」による包摂は、感覚を「ある人が赤と感ずるものを、他の人が青と感じていることがないとも言えない」ものとしてではなく、他の個にも当てはまる「客観的連続性」を持つものとしての把捉を可能とする。たとえば、〈私〉が見る赤は他者が見る赤と同様である、というように。そして、その状態の経験に対して抽象が加えられることによって、その「客観的連続性」を地とした万物に共通する現実が成立する。

つまり、後期と異なり、前期では万物に共通する「唯一の現実」は二次的に成立する。すなわち、前期では経験の特異性を削除し、抽象化を加えることで万物に共通する「唯一の現実」が成立することが主張されている。

認識は感覚の私秘性という一人称性を起点とする。だが、それは「場所」に基づく経験の一般化と、それに後続する抽象化からは逃れ去り、身を隠す。ここでは西田のパー

スペクティヴィズムは二重化されている。すなわち、一人称的なパースペクティヴに関わる感覚の私秘性と、「於いて」による三人称的なパースペクティヴの二つの観点がこの論点には現れている。そして、この感覚の私秘性を前にした躊躇こそ、後期の西田が喪失してしまったものであるのだが、これに関しては後述したい。

さて、私たちは、この埋却される一人称性をなかば独我論的である、と述べた。その理由は、それが相互的な関係性の基礎となるという点で純粋に独我論的なものではないためである。本論の以降の章でも、たびたびこの状態の経験を参照する必要があるために、便宜的にこの一人称的な経験の持つ私秘的な性質、自己と他者の共通性を措定することができない状態の経験に〈準－独我論的〉という名前を付けたい[106]。

この立場からは、個物は「唯一の現実」である「歴史的世界」の相関項ではなく、それに先立つものとなる。あるいは、絶対に正しい唯一の現実があるのではなく、個物の数だけ現実がある。その意味において、「純粋経験」は「一」ではなく、個物の数だけ存在する。この「純粋経験」のなかでは、〈私〉の経験の底と他者の経験の底が同一であると断定することができない。

私たちが重視する議論は、この水準の経験である。そして、この議論をもとに、以降で私たちは万物に共通する根底という発想を西田の哲学から取り除いていくこととなるだろう[107]。

また、私たちはこの議論が西田の理論に対する過剰な読み替えではないと考える。なぜなら、第 2 部で見るように西田自身が、中期においてこれと同様の主張を行っているためである。たとえば、それは『無の自覚的限定』（1932）の他者論に現れる。「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない」（6-381）。

さて、私たちは『働くものから見るものへ』のなかに準－独我論的と呼ぶことが可能な理論が存在することをみた。続いて、私たちはこの経験の準－独我論性が『意識の問題』のなかで顕在化されることを見ていきたい。

この顕在化はライプニッツを介した個物概念の導入とともに現れる。すなわち、『意識の問題』では、それに先立つ著作では論じられてこなかった個物に関する考察が導入

---

[106] 独自の理論的立場を背景に解釈が行われているため、本論の述べる準－独我論と同一のものであるかを確証できないが、永井均は『西田幾多郎』、NHK 出版、2006 のなかで、この一人称性の問題は主題的に論じている。おそらく、この議論は永井の着目する西田の立場と近接するものであるだろう。

[107] ここで中期西田の「直観」概念をどのように捉えるかが問題となるように思われる。それが唯一の現実の自己形成活動であることを逃れるためには、絶対無の一元性をもってその根拠とすることはできないだろう。では、個物の多数性を維持したまま「絶対無」を思考できるのか。筆者の現在の見立てでは、それは可能である。とはいえ、そのことに関する詳述は別の論文になるだろう。

される。そして、この議論とともに、西田の哲学に準－独我論的な経験が現れると言えるだろう。

それでは、この個物概念の導入に関して確認していこう。西田はライプニッツのアルノーとの書簡のなかで論じられる「アダムの個体概念」の中に過去未来に渡る「全世界との関係」が含まれているという文章に着目する[108]。そして、これを個物による世界全体の包摂として次のように提示する。

> しかし単なる性質上の差異ということは未だ真の個体概念を与えることはできぬ。すべての物が一つの体系の中に統一せられ、厳密に全体との関係に於いて限定せられて、はじめて唯一の個体という如きものが考えられるのである［……］。
>
> ある物が真に全体との関係に於いて限定せられるには、部分の中に全体の意味が含まれねばならぬ、たとえば、曲線の各部分に曲率が含まれているようなものでなければならぬ。全体は部分に対して単に一般的典型ではなく、部分は全体の単なる一例ではなく、全体と部分は互いに内面的関係をもっていなければならぬ。（3-229）

西田によれば、部分的であるはずの個物の経験のなかに経験全体が含まれる。つまり、ここで「部分」であるはずのそれぞれの個物が、それぞれに別様の仕方で経験全体をその内に含むことが主張されている。

そして、この状態の経験全体は無底的なものである。つまり、含まれた「全体」は、万物に共通する明確な一なる根拠として捉えることができない。つまり、ここでは絶対的な根拠が不在であり、この不在においてそれぞれの個物の準－独我論的な経験が現れる。つまり、ここでは「純粋経験」が万物に共通する唯一の織地という機能を果たさない。あるいは、そこに万物に共通するあらかじめの根拠は存在しない。底の抜けた全体を含む、部分として個物それぞれの持つ準－独我論的な経験。これが『意識の問題』のなかで主題化される。

ここから次のように言えるだろう。私たちはそもそも一度として同じ世界に住んだことはない。〈私〉と他者、〈机〉、机上にある〈空き缶〉、近くに寝そべる〈犬〉、それぞれの個体は同じ世界には存在しない。それぞれの個物がそれぞれの世界を持つ。そして、

---

108 ここではライプニッツによる「各人の個体概念は以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいるので、その概念をみれば、それぞれの出来事の真理について、そのアプリオリな証明が分る」という『形而上学叙説』の第 13 節の要約をめぐって展開されるライプニッツとアルノーの議論が念頭に置かれている。竹田篤司訳 「アルノーとの往復書簡」、下村寅太郎、山本進一、中村幸四郎、原享吉監修 『ライプニッツ著作集』 第 8 巻、工作社、1990。

両者の間には〈唯一の現実〉という織地は存在しない。いわば、西田はここから事実の異邦性だけではなく、それぞれの個物の異邦性へと目を向けていく。

そして、私たちは、このような無数の世界が並列する立場を、前期・中期に固有の立場として捉えたい。その理論の特性は、後期における個物の関係の定式「一即多、多即一」に擬えるならば、〈多即多、多即多〉と表すことができる。そして、それが絶対的な相関項を欠いているという特徴から、この議論で提示されている個物相互の関係は「絶対矛盾的自己同一」ではなく〈相対矛盾的自己同一〉であると表現できるだろう。

第 2 節 述語としての「於いて」

第 1 節のなかで、私たちは「場所」の持つ基本的な特性を考察した。そして、それに加えて、『意識の問題』にパースペクティヴィズムと呼ぶことが可能な立場が存在することを確認した。それは〈唯一の現実〉という絶対的な相関項を持たない、個物と個物が「於いて」というパースペクティヴを介して関係する立場であった。

本節において、私たちは上記の議論をもとに、この著作で論じられる「衝動」概念の特性を取り出していきたい。そして、このことによって「於いて」を媒介とする個物の関係性をより明確に提示できるだろう。さて、この著作において「衝動」は次のように論じられている。

> 精神現象においてはこれ［物理現象］に反し関係が実在的である、意味が実在的であるということでなければならぬ。きわめて最初の意識といえども衝動的であるというのはこれがためである。衝動的というのは意味が実在的であることを意味するのである。我々は普通の衝動を盲目的と考えているが、衝動が衝動として感ぜられるのは、そのなかに意味すなわち全体への関係を含むが故である。画家の眼にはすべての色は eine Tendenz nach Weiss und Schwarz を含むというように、赤の感覚は、自ら非赤への推移を含むのである。(3-86)

筆者の観点からは、この一文で論じられている議論は『自覚』のものと異なる。この一文では「衝動」と「意味」が明確に結び付けられているためだ。そして、『自覚』に見られたよう両者を「力」に還元するという方向性は、ここでは取られていない。

筆者にとって興味深い点は、この著作で西田が衝動に内在する「意味」を模索してい

ることである。いわば、それは非概念的な意味の探求である。『自覚』でのリッカート受容を念頭に置くと、ここでは命題の持つものではなく、情動が持つ汎時間性が考察されているとも言える[109]。

それでは、その非概念的な意味とはどのようなものだろうか。これも上述の引用の中に示されている。ここでは「意味」が「全体への関係」と提示され、それが「色」における「白と黒への傾向」に重ねられている。つまり、情動の持つ「意味」とは「色」の場合のグラデーションのような変容可能性の領野である。

具体的な赤の感覚は孤立した出来事ではなく、そのなかに変容可能性を含み込んでいる。そして、これによって具体的な赤は次の瞬間に青や緑、橙など全く別様に変化してしまう可能性を持つ。あるいは「赤の感覚は、自ら非赤への推移を含む」。

ここで「衝動」は「場所」と連関する。「場所」とは「関係」を可能とする媒体であった。上記の引用で、西田は「衝動」においては関係が実在的であると述べている。そして、この関係を実在的たらしめているものが上述の変容可能性である。すなわち、パースペクティヴである「於いて」とは変容可能性そのものを意味する。そして、その変容可能性が衝動を衝動たらしめる。

本章は、この議論を中期の次の議論と接続してみたい。それは 1930 年の著作『一般者の自覚的体系』で概念「場所」の拡張とともに提示される西田の次のテーゼである。

> 主語となって述語とならないものに反し、主語となって述語とならない超越的述語面ともいうべきものが我々の意識面と考えられるものである（5-13）

つまり、本章は『意識の問題』で論じられる変容可能性を「述語的論理主義」と接続する。そして、『一般者の自覚的限定』では「述語」は一般性と結び付けて考察されることが多いが、ここで私たちは「述語面」を述語そのものと結びつけたい[110]。

たとえば、「加藤」という名前の人物が歩いていると判断する場合を考えてみよう。そのときに〈私〉は「加藤が歩く」と認識するのであるが、西田によれば、〈歩く〉と

---

[109] この解釈の論拠として、「論理の範疇にあてはまった認識対象界を唯一の実在となす時、この体系に入り来らざるものは単に主観的と考えねばなるまい。しかし我々の感情にはおそらくこれ以上の意味がある、知識以上の客観的意味がある」という一文も挙げておきたい（3-79）。

[110] 西田が「述語」を「一般者」として以降の著作で考察する点を考慮すると、この解釈は西田のテクストは少しずれるように見えるかもしれない。筆者としては、ここでは『働くものから見るものへ』における「主語なき文章」の分析と後に案出される「場所」概念の関係性（4-93）、および、『無の自覚的限定』における「言表」に関する議論を念頭に置いてこの解釈を行なっている。

いう「於いて」がこの認識を規定する。すなわち、私たちは〈歩く〉という動詞を非現出的な〈於いて〉の抽象によって取り出すのである。

そして、この〈歩く〉という述語面は、〈歩く〉というパースペクティヴの持つ変容可能性である。「加藤」の歩きは、千鳥足の〈歩く〉、がに股の〈歩く〉やカタツムリの〈歩く〉、ゾンビの〈歩く〉という諸々の変容のグラデーションが束ねられた「於いて」に存在し、その場所に於いて包摂されることによって確定される。

そして、ここで「於いて」の重要な特性が現れる。それは、「於いて」というパースペクティヴが人間と非人間、そして狭義の現実と空想という区分を越境している点である。これは厳密に言えば汎時間的ではないのだが、汎時間的に見える性質を持っている。

すなわち、ゾンビという存在の発明によって〈歩く〉の変容可能性が拡張されたように、個物と個物の関係のなかで、述語面は拡張されていく。その意味で変容のフィールドは完全に無時間的なものではない。経験上の出来事は「於いて」を変容し、拡張することができる。この点では、それは汎時間的とは言えない。だが、それが認識において現れるとき、それは汎時間的なもの、あたかも時間を持たないものとして現れる。現在の「加藤」の〈歩く〉は、変容可能性の領野が保持する諸々の〈歩く〉と同時的に存在する。このなかば汎時間的と言える性質から、西田は変容可能性を衝動に内在する「意味」として捉えたと考えられるだろう。

そして、ここで「衝動」のなかに現れるパースペクティヴが一ではない、という議論が重要となる[111]。「衝動」において、複数のパースペクティヴが共立して現れる。「加藤が歩く」という判断の〈歩く〉は、〈走る〉や〈止まる〉、〈眠る〉といった諸々のパースペクティヴとの競合のなかで現れる。西田はこの競合を「意味の共存的関係」と呼ぶ（3-31）。おそらく、これは『善の研究』に見られたある状態とそれに対立する状態が同時に成立するとされる議論と類比的なものとして理解できるだろう。「於いて」というパースペクティヴは複数現れるものであり、そのうちの一つが選択されることは、それに対立する無数のパースペクティヴを措定することを意味する。あるいは、あるひとつのパースペクティヴの確定とは、別のパースペクティヴの抑制を意味すると考えることもできるだろう。すなわち、ある対象が〈歩いている〉ならば、それは〈眠っていない〉、〈走っていない〉というように。

個物と個物は「於いて」を媒介として関係する。そして、「於いて」は他の「於いて」と動的に連関しながら私たちに現れる。そして、この「於いて」は、変容可能性のグラデーションを持つ行為の場としての「述語」であった。すなわち、前期西田のパースペ

---

[111] たとえば、「意志の立場から見て、所謂作用の結合に無限の仕方がある」。（3-24）

クティヴィズムとは、述語によって表現される変容可能性、すなわち「於いて」を介して個物と個物が関係する立場であり、私たちはこの立場を〈述語的パースペクティヴィズム〉と呼びたい。

それでは、一度議論をまとめておこう。これまでに本章は『意識の問題』のパースペクティヴィズムを考察してきた。私たちは〈唯一の現実〉に収斂することのないパースペクティヴィズムとして、「現実」の定立の後には姿を消してしまう感覚の私秘性に焦点を当てた。この点からは、私たちは、あらゆる個物が、あるいはこの個物と他の個物が共通の底を持つという断定を行うことができない。すなわち、自己と他者の住む世界が同一であるとは言い得ない。

とはいえ、議論を行うためには感覚の私秘性の削除が要請される。何らかの「於いて」のもとに、経験を一般化され、さらにそれを万物に共通するものとして抽象化することによって理論が可能になると考えられていたためである。おそらく理論は、それぞれの個が共通の底を持つことを、ある程度暗黙のうちに前提としなくてはならない。それは本論の立場も別ではないだろう。だが、〈一なる底〉を事実的なものと見なす立場と、その底を理論が要請する仮説的な概念あるいは理念と見なす立場の差異はおそらく大きい。その理由は、後者において〈私〉と〈他者〉の住まう世界は別様であるという観点の保持が可能な点にある。そして、このために私たちは理論が要請する共通性を仮説的な概念として扱いたい。

また、本節で私たちは、それぞれが別様の世界を持つ個物は変容可能な場としての述語である「於いて」を介することによって互いに関係することが可能となることを見た。

第 3 節 行為と可能世界、およびパースペクティヴ

前節で、私たちは「衝動」が「於いて」をその内に含むこと、そして、その「於いて」は述語的である変容可能性の領野と考えられることを見た。また、衝動に内在する「於いて」は複数であった。つまり、「衝動」はそのなかに無数の「於いて」を折り込んでいた。

さて、本節の考察課題は『意識の問題』における個人的経験の成立である。すなわち、『意識の問題』のなかで、西田が無数の「於いて」と「衝動」の関係から、どのように個人の経験が成立すると考えているかを考察していきたい。そして、この議論を通じて、

この著作における衝動概念の位置をより明確化できるだろう。

そして、『善の研究』と同様に、この議論は自己論と関わる。この著作において西田は三種類の自己を提示している。まず、感覚の持つ一人称性と対応する「自己」を挙げることができる。つまり、準－独我論的な〈私〉の持つパースペクティヴがこれに当たる。他方で、これと異なる水準のものとして「自我」が存在する。私たちは、これを「見かけの現在」と重ね合わせることによって考察していきたい。つまり、時間的な幅をもった状態である自己性が存在する。そして、三種類目の自己が対象としての〈私〉である。これは、主語として指標可能な自己性であると言えるだろう。

そして、『善の研究』との差異は、この三つの自己性が「衝動」と「於いて」の関係性から導出される点にある。『意識の問題』の議論の特質を理解するためには、この論点が重要となると考えられることから、これを本節の考察課題としたい。

認識の端緒としての共感

それでは、まず無底的な経験と直接する自己の水準から、どのように「自我」が形成されるかを考察していこう。上述したように、認識の出発点は複数の述語である「於いて」を折り込んだ「衝動」から始まる。それでは、この水準の認識作用はどのようなものとして捉えられているのだろうか。これを確認していこう。西田はこの水準の認識作用を「共感」という言葉で提示している。

> 我々が真に物を知るにはこれと mitfühlen しなければならぬ。［……］色を種々なる Dimensionen への連続として見る芸術家は色と共感するのである。（3-68）

ここで西田は認識のプロセスの開始を「共感」（mitfühlen）として示す。だが、その定義はかなり特殊である。「共感」とは〈色を種々なる次元〉への連続として見ることと提示されている。言い換えれば、色の感覚は「色」というひとつのパースペクティヴのなかに収まるものではなく、そのパースペクティヴを越境し別のパースペクティヴとの関係を打ち立てていく。そして、この「於いて」間の関係性を形成する運動が「共感」である。すなわち、ここでは現在の事実と合致した事物の現れが、複数の「於いて」間の関係を成立させていく情感性として捉えられており、それが「共感」という名前で提示されている。

この議論が重要に思われる理由は、これがこの著作特有の自己論と結びつくためである。つまり、共感における「於いて」間の関係性の樹立が「自我」を組織する。この事

柄に関して、西田は次のように述べている。

> 綱渡りを見ている人はこれと共に動くと言う如く、我々がものを知るにはまず作用と結合せねばならぬ、しかして作用との結合は感情である。我々が過去の事柄を知るには現在の我は過去の我と結合せねばならぬ、すなわち過去の作用と結合せねばならぬ。(3-68)

ここで「感情」が作用の結合として提示されている。また、上記引用で西田は「我々が過去の事柄を知るには現在の我は過去の我と結合せねばならぬ」と述べているが、この点から私たちは「感情」を共感のなかに現れる自我を形成する運動性として捉えたい。つまり、共感のなかで「於いて」間の関係性が打ち立てられていくときに、時間的な広がりを持つ「自我」が形成されていく。すなわち、「於いて」間の関係が共感によって樹立されることで、幅を持った現在として状態を持つ〈私〉が成立する。そして、西田はこの状態としての〈私〉を「自我」として提示する。とはいえ、ここで成立する「自我」は対象的なものではない。西田は「具体的意識にはいつでも己自身の中に非顕現的な部分がある、対象化することのできない部分がある。意識はこれあるによって自発自展的である、独立である」と述べているが (3-57)、すなわち「自我」とは非顕現的な「於いて」である。

「自我」とは、意識の空間に存立する諸パースペクティヴ間の関係が打ち立てられていくなかで形成される諸パースペクティヴを横断する「場所」である。そして、その場所に於いて、過去および未来の諸々の出来事が連結される[112]。この諸パースペクティヴ間を横断する感情が「自我」であり、これは過去・未来の出来事を連結するという点において場所である「自我」は「見かけの現在」と対応する状態を持つと考えることができる。

前章で確認したように、現在の瞬間は無底的なものである。そして、「衝動」の越境

---

[112] ここで西田はベルクソンが『物質と記憶』で問題とした記憶の持つパラドックス（あるいは過去のパラドックス）をほぼそのまま受容している。「過去の意識は感覚的に現在でないことは言うまでもないが、過去の経験が何らかの形において現在の意識の中に働きつつあることは事実である。我々の知覚の中には多くの過去の経験が含まれているのである。ただ再認識として独立の意識とはなっておらぬ。想起せられた過去の経験が再認識として独立の意識を成すとき、我々はこれを知覚の意識と異なった対象界を有する別種の意識と考えることができる。記憶の意識というのはいわゆる時間を超越した意識と考えることができる。過去の経験もこの意識に対してまた現在であると考えることができる」 (3-219)。つまり、過去は過去でありながら現在と共存するという過去のパラドックスを西田はここで自らの立場として主張しているのである。より細かく言えば、この議論は『思索と体験』のなかのベルクソン論に遡ると言えるだろう。

を通じて、無底的な自己の持つ経験に一時的な底としての「自我」が形成される。つまり、『意識の問題』では、「自覚」における自己意識の成立が「衝動」と「於いて」の関係性から考察されている。

そして、この「自我」の形成のなかで、過去と未来という時間の方向性が成立する。『善の研究』では過去の想起が未来の形成に先行すると述べられていたが、この『意識の問題』では、未来という方向性の形成が過去との結合を可能にするとされる。西田は「精神作用とはそれ自身に於いて連続的なるのみならず、自発自展的なものでなければならぬ、[……] すなわち目的が自己の中に働いているということでなければならぬ」と述べている点から理解されるように、目的を意識的経験の本質的な契機とする（3-101）。つまり、過去と結合した一個の状態として「自我」を成立させるためには、複数存在するパースペクティヴのひとつを、ありうべき「目的」として、現在の状況に対立する仕方で設定する必要がある。つまり、目的は、ある任意のパースペクティヴをひとつ選択することによって現れると考えられるだろう。そして、その目的をもとに、過去との結合は遡及的に形成されると言うことができるだろう。つまり、『意識の問題』では、目的によって見出された未来という方向性のもとに、過去が成立する。

この文脈にくわえて、西田は「自我」の持つ時間性を別の位相からも提示している。

> 我々の自我というのはかくの如く認識対象の世界と世界との連鎖であって、自我の実現というのはこの如き対象界の推移において現ぜられるのである。（3-169）

「自我」とは固定的なものではなく、「於いて」であるパースペクティヴの流動として捉えられる。その意味で、それは実体ではなく、流れる場所である。過去の記憶との結合を導く状態としての自我を〈幅をもった現在〉と考えることができるとともに、「自我」のパースペクティヴの流動によって時間の推移が導かれる。目的の選択によって設定される「自我」にとって望ましい未来に向けて、無数の「於いて」であるパースペクティヴは流動していき、この流動が自我の状態の変化として把捉されるのである。

だが、上述の引用の重要性はこの論点に尽きない。さらに私たちは上記引用で「自我」が「認識対象の世界と世界との連鎖」と提示されている点に着目したい。この論点は別の箇所では次のように論じられる。

> [……] 我々の認識対象界は味自体とか色自体とか言う如きものにあたりこの世界が具体的全体すなわち他と無限なる関係に置かれた時、あたかも味が渇の対象となり、色が視覚

の対象となる如く、行為の対象となるのである。この時［……］現実の世界は無限に可能なる世界の一として、単に欲求せられた世界、意志実現の過程となる。自我は一つの世界と他の無限なる世界との関係、すなわち具体的全体との関係を示すものである。（3-169）

まず、この引用のポイントは、「現実の世界」が「無限に可能なる世界」におけるひとつの世界とみなされたものと述べられる点である。つまり、経験は無数の可能性を背後に持つことによって、現実として把握される。つまり、上記引用の「現実」を念頭に置くと、認識の端緒となる「於いて」の把捉は、無数の可能性に現在の状況を浮かべることを意味する。

西田は、ここで現れる無数の可能的な過去、現在、未来の状態を「可能的世界」として提示している。この「可能世界」をより詳しく考察していこう。これは次のように捉えることができるだろう。すなわち、〈食べる〉というパースペクティヴとともに眺められた世界は、〈歩く〉というパースペクティヴとともに眺められる世界とは異なる。たとえば、〈歩く〉ための助けとなる杖は、〈食べる〉という相においては用をなさない。このように、〈食べる〉というパースペクティヴと〈歩く〉というパースペクティヴは異なった仕方で経験を分節を導く。つまり、「於いて」であるパースペクティヴは、それぞれに特有の仕方での経験の分節を可能とする媒体である。

そして、「自我」の成立にあたって、実際には選択されなかった「於いて」に分節された無数の「世界」が関係のもとに置かれる。この選択されなかったパースペクティヴによって分節された経験が西田における「可能世界」であると言えるだろう。換言すれば、ある「於いて」のもとに眺められた実際には現れなかった過去、現在、未来が現在の経験と連関する「可能的世界」として現れる。この観点からは、後期で唯一の世界として提示される〈歴史的世界〉も、無数にあるなかの一つのパースペクティヴに過ぎない。そして、「自我」のなかで無数の「於いて」によって分節された可能世界が動的に進展していく。これが上記の引用で、「自我」が「認識対象の世界と世界との連鎖」と提示された理由であると考えられるだろう。

そして、その状態は「欲求」として表示される。私たちはここに「衝動」とは異なる「欲求」という契機の成立を見てとりたい。「欲求」とは、選択された「於いて」というパースペクティヴのもとに於いて眺められた出来事が、さらに無数の可能的な分枝の集合の下に捉え直された状態である。そして、その状態のなかで無数の「於いて」に分節された可能世界が相互に関係し合っている。これが、対象ではなく状態である場所としての「自我」であり、その状態とともに「意志実現の過程」は成立する。つまり、あ

る任意の「目的」のもとに、未来という方向性を持ち、それに向かって推移していく経験が成立する。西田はこの経験を「欲求」として表している。

そして、「この世界」が「他と無限なる関係に置かれた時、あたかも味が渇の対象となり、色が視覚の対象となる如く、行為の対象となる」と述べられていたことを思い起こそう。つまり、「欲求」において行為の対象は成立する。私たちは、第 2 章において「これ」という自同性を持つ対象を成立させる作用を「自覚」として考察した。これを踏まえると『意識の問題』において、西田が「自己が自己を写す」という自覚の作用のなかに「衝動」と「於いて」の関係性が存在すると捉えることができる。

ここまで私たちは「自我」と「欲求」の関係性を考察してきた。「欲求」とは「未来」という方向性を持った「可能世界」の推移である。そして、その「欲求」とともに無底とは異なる底を持った「自我」が成立する。

〈私〉と規範、欲望

続いて、私たちは対象として指標可能な〈私〉の成立を考察する。そして、この考察によって『意識の問題』と後期の議論との差異をより明確化できるだろう。

一度、議論を振り返っておこう。これまで見たように、『意識の問題』における個体概念の案出とともに、西田の理論のなかに一人称的経験の断絶性を強調する議論が現れてくる。そして、本章ではこの状態の経験の持つ自己性を「自己」として捉えると述べた。「自己」とは無底的な経験と直接した、他者とは代替不可能な一人称的パースペクティヴを持つ経験である。そして、このパースペクティヴを主語として指標することができない。この水準の経験には一般化を可能とする「於いて」がまだ現れていないと捉えられるためである。つまり、「自己」の水準には観察する無内容な視と無底的な経験が存在する。

他方で、私たちはそれに後続する「自我」の組織化を考察した。「自我」の成立によって、無底的な経験に「感情」という底が形成される。そして、その感情は、それが内に含む可能世界間の関係とともに、未来および過去という時間の方向性を持つ欲求へと展開する。また、「感情」は、一個の「於いて」が主導となって形成されものであるが、この「於いて」が一般性への通路の役割を果たす。そして、これらの点において、自我の水準は自己の水準と異なるのである。

だが、「自我」も主語として指標することができない。それはパースペクティヴ間の関係性から組織された指標不可能な「於いて」であるためだ。とはいえ、私たちは日常において、自らを一個の〈私〉として把握する。では、どのように対象的な〈私〉とい

う指標は成立するのだろうか。本章の最後の考察課題は、この事柄となる。

〈意識の空間〉である「自己」にはさまざまなパースペクティヴが共立する。そして、各々のパースペクティヴは、各々の変容可能性を持ち合わせている。そして「目的」という仕方で未来という方向性が形成され「自我」が産出されたとき、それぞれのパースペクティヴがそれぞれ別個のプロセスのもとに「未来」という方向性に対して作動する[113]。「自我」という場所に併置されている、それぞれの「於いて」がそれぞれの仕方での自己展開していく（3-13）。

西田によれば、統一的な主語としての〈私〉はあらかじめ存在しない。「於いて」である「自我」と、その「於いて」に内在する、それぞれのパースペクティヴによる相互に独立した離散的な自己展開が存在する（3-15）[114]。だが、私たちは意識内に存在する相互に離散的なプロセスを総称して〈私〉と呼ぶ。このために、相互に外在的なそれぞれ「於いて」の持つ推移性が何らかの仕方で主語として統一される必要がある。西田によれば、この主語は「規範」の定立によって可能となる[115]。

> 我々が互いに偶然的と思われる作用を統一して「私の意識」と考えるのは意志作用の内面的統一によるのである。[……] 偶然的なるものの必然的統一とは矛盾ではなかろうかという疑問も起こるであろうが、意志的統一の必然は道徳的当為の必然である。（3-16）

西田はここで「意志」を、それに先立つ根拠を全く欠いた状態で、意識内の諸プロセスを統一する「規範」を定立する能力として提示する。そして、そのことによって「私の意識」、すなわち主語として指標可能な〈私〉あるいは〈自分〉が成立する。

私たちは、この議論を能力の問題として捉えたい。つまり、ここで西田の述べる「規範」が必ずしも道徳的・倫理的である必要はない。たとえば、「何よりも金が大事である」という類の規範も一個の〈私〉を成立させる役割を果たすように。

---

113 ここで忘我の状態を想定される人もいるかもしれないが、当然そうではない。なぜなら後述するように、対象としての〈私〉に先立って状態としての「自我」が認識の原理として働くためである。つまり、対象としての〈私〉が見出だされない状態は、忘我の状態ではない。

114 たとえば〈書く〉というパースペクティヴにおいては、行為がひとつの相のもとに連関する仕方で定立されていく。だが、それと同時に並行して、たとえば〈食べる〉というパースペクティヴにおける行為のプロセス（空腹を満たすという目的にめがけた行為のプロセス）が存在すると考えられる。それらのパースペクティヴは相互に全く関係をもたない。西田はそれを「偶然的である」と述べる。

115 「規範」という用語は（3-16）に現れているものを採用した。また、西田はこの箇所で「道徳的規範」と述べているが、この「道徳的」という形容が付けられることで後述する混乱を招く恐れがあるために、本論は「規範」という術語としてこの事柄を扱っている。

すなわち、西田によればあらゆる人間は、それぞれがそれぞれの仕方で非合理に〈私〉を成立させる。あるいは、先合理的と述べることが適切であるかもしれないが。対象としての〈私〉は、何らかの根拠のない格律を規範として定立することによって可能となる。換言すれば、〈私〉は何らかのものに関する合理的ではない信念とともに成立する。〈私〉は、金、物質や魂、来世の生などの何らかのものを必然的に「非合理に」信じている。信念としては、科学法則の斉一性も非合理なものである。なぜなら、私たちはあらゆる世界の全てを知り尽くすことができないためである。つまり、常にあらゆる事象に対して科学は正しい、という信念は、あらゆる生物が魂を持つ、という信念と同様に、認識領域からの逸脱を含んでいる。もちろん、私たちは科学的な法則が非合理であると主張しない。だが、信念のなかでは科学法則の斉一性もそれに先立つ根拠なしに措定される。すなわち、科学法則の斉一性も信念としては非合理なものとなる。どのようなものであれ規範の定立は、蓋然性と一種の賭けを含む。そして、蓋然性・偶然性を超出し必然性とみなす規範を定立することによって、〈私〉は、対象的な一個の〈私〉として成立するのである。

この議論の目的は、〈現実〉という唯一の媒介者の一次性の否定である。すなわち、万人に共通する〈唯一の現実〉は、準－独我論的である一人称的経験から、つねに事後的に成立するものである。つまり、〈唯一の現実〉は、実在ではなく仮説的な概念である。

これをもとに、「欲求」に後続する情感性を考察していこう。西田は、規範とともに「欲求」は「欲望」へと変化すると述べる（3-165）。「欲望」とは、あらゆる「於いて」の運動性を統合する規範が成立した状態の「欲求」である。そして、欲望のなかに現れる規範は、「これ」という行為の対象と、自我の持つ状態を調停する媒介者の役割を果たす。

> あるひとつの欲望がおこった時、我々は単にこれを内面的と考えるのであるが、そのなかにすでに対象への関係が含まれていなければならぬ、客観的対象が内在的でなければならぬ、それは内外統一の純粋作用の一端として成立するのである。（3-165）

ここで、西田は「欲望」を、規範を介した客観的対象の内在化と特徴付ける。他方で、「行為の対象」とは、それ自身の仕方で全体を含む個物であると考えられる。

「欲望」とは、規範に基づいた内外を統一する傍観によって可能となる対象との関係性の内面化である。それは、自己から断絶した個物の持つ経験と自己の欲求を規範によ

って調停することを意味する。そして、このこととともに指標可能な〈私〉は成立する。

つまり、『意識の問題』において、「於いて」を介して「衝動」と「自己」は「欲求」と「自我」へ、「欲求」と「自我」は欲望と対象的な〈私〉へと変化していく。これが『意識の問題』に見出される自己成立のプロセスである。

そして、このプロセスは具体的な「行為」への結実として終結する。『意識の問題』では、西田はこの「行為」を次のように論じている。

> 感情の内容を明らかにするものは表出運動である。[……] 形像を内心化し内心を形像化するものが神話、哲学、特に詩の根源である。(3-65)

行為とは「形」の制作である。本論では第 3 部で「形」の概念を論じるが、後期の議論を先取る仕方で『意識の問題』では「形」の概念が論じられている[116]。西田は、この「形」の持つ内容を「他によって翻訳不可能な意味内容」として提示しているが、この規定は次のように理解できるだろう。つまり、行為によって成立する「形」は、新たな固有の種々のパースペクティヴの折り込み方の創造である。西田はそれをこう表現する。

> あたかも彫刻家が大理石からひとつの像を刻み出す如く、無限なる全体の上に新たなる実在のレリーフを作るのである。(3-230)

「形」とは、自己によって制作されるものでありながら、自己を離れたものとして現れる。もっとも手近な形として身体的動作を考えることができるだろう。〈私〉の表情や仕草、発する音声は、つねに他者によって私の意図したように捉えられる訳ではない。とはいえ、その表情や仕草の一々には、複数の「於いて」が、そして独自の「規範」が刻印されている。

そして、それは他の存在者に「共感」のなかで伝播していく。だが、それは自分の意図とは異なった仕方で、つまり他の個物の持つ「於いて」と規範によって捉えられるものである。つまり、自己が他者に「共感」する場合も、自己が感得する感情と他者が実際に感じる感情は別個のものである。その意味で、「共感」はつねに誤解によって成り立っている。だが、「形」を通じて衝動は伝播し、その衝動は別の個体に宿り、「欲求」から「欲望」へと姿を変え、新たな形を生み出し、また伝播し、新たな形を生み出して

---

[116] ここで「表出」について述べているが、それは内面性への回収ではない。後述する「実在のレリーフ」である「形」が、個物と個物の相互関係の独立性を維持する原理となる。

いく。私たちは『意識の問題』のなかに、このような関係性の理論を見出すことができる。

ここにおいて、私たちは西田の哲学をパースペクティヴィズムと提示するための端緒を得ただろう。それは後期のような「一即多、多即一」と示されるパースペクティヴィズムではない。それぞれの個物が全く別様のことを信じ、全く別様の世界に住まい、「形」を通じてそれぞれの個物は網状に変化していく。「形」という「実在のレリーフ」を背景として、「衝動」のもとにそれぞれの個物が関係する多即多の多世界論、本章はそれを前期西田のパースペクティヴィズム、すなわち〈述語的パースペクティヴィズム〉と提示したい[117]。

本章の結論

本章は、西田幾多郎の『意識の問題』をパースペクティヴィズムとして読み解いてきた。「唯一の現実」を絶対的な媒体として持つ後期西田の議論と異なり、前期西田のパースペクティヴィズムは絶対的な媒体を持たない相対的な水準に留まるものである。

そのようなパースペクティヴの内実を私たちは「衝動」に内在する「意味」として確認した。それは、変容可能性である「述語面」であり、そこから感覚の私秘性が消去されることによって、一般性の水準が成立する。

この「於いて」の概念をもとに、私たちは『意識の問題』に固有の自己論を考察した。無底的な経験と異なる「自我」は衝動のなかでパースペクティヴ間に関係性が打ち立てられることで成立する。そして、そのなかで過去・未来という方向性が成立することを見た。次に、種々のパースペクティヴの活動性を一個の方向性にまとめあげる規範の定立が後続する。このことによって、欲求は欲望へと転化されるとともに、一個の対象である〈私〉が成立する。

そして、私たちはプロセスの終結である行為を自己から独立した「形」の形成として考察した。そして、この「形」が別の「形」へと衝動を伝播させることによって、「形」の生産が繰り返されていく。

とはいえ、これは冒頭に挙げた柄谷の批判に答えることができているだろうか。おそ

---

117 とはいえ、西田は『意識の問題』では主として人間の経験のみを問題としている。そのため、この議論の適用範囲は人間の経験に限られるだろう。そして、この点に第 3 部で導出するものとの差異がある。

らく正面から論難をくぐり抜けていることにはならないだろう。つまり、私たちは西田の理論のなかの「唯一の現実」という相関項を取り下げ、そしてその多数性をラディカル化することによって新たな理論的な可能性を見て取ろうとした[118]。

さて、このように論じることによって、中期の議論—つまり「無」に関する議論を取り消してしまう必要があると感じられるかもしれない。だが、筆者の見立てでは、おそらくそうではない。それは「無」を、西田が「これを深いと言えばどこまでも深い、[……] これを浅いと言えば無基底的にどこまでも浅い」と述べているような表面と底の両義性として捉えることによって可能となるだろう（11-451）。つまり、一元的な底として無を思考するのではなく、無の非実体性に拘泥する立場がそれとなる。このために二つの「無」が重要な論点として現れるのだが、私たちは次章でそれを考察していきたい。

---

[118] また、柄谷は、現実の個体の内に具体的な現実での関係性を回収してしまうこと、およびそれによって現実的な「責任」を抹消されてしまう点を批判している。本論の立場は、個物は「於いて」という仕方で関係性をある程度は内に包むが、それが展開されるためには、「形」という他者を必要とする。および、主体は「規範」とともに構成されるが故に、それは自らの規範の相から見た責任をつねに背負う。つまり、「主体化」を哲学的に扱うとき、必ずしも「主体」が無責任となる訳ではない。収斂する絶対的な規範がまさしく存在しないからこそ、主体化の最中にある主体は責任を負う。柄谷の責任をめぐる批判については、本論の立場からはこのような応答となるだろう。

第 5 章　受容性としての絶対無

はじめに

第 1 部の最終章となる本章では、前期西田の最後の著作であり、中期の開始を告げる『働くものから見るものへ』を考察する。西田の前期と中期の境目は、前章で考察した概念「場所」の案出とされている。そして、この案出が『働くものから見るものへ』の後編が西田の中期哲学の開始とされる。この観点からすると前期哲学を主題とする第 1 部で『働くものから見るものへ』の後編を考察することに違和感を感じる読者もいるかもしれないが、この著作で提示される概念は以降の西田の著作でも重要となるために、第 1 部の最後にこの概念を考察したい。

さて、本章は『働くものから見るものへ』のなかで提示される「絶対無の場所」という存在論的な根底の考察を主題とする[119]。西田によれば「絶対無の場所」とは有と無に先立つ根拠としての「無」である。

とはいえ、前章でも少し述べたが、この概念は誤解を招きやすい。この「絶対無の場所」の持つ「有でも無でもない無」という規定のために、この概念を「東洋的」な神秘的境地として捉える研究者が西田の賛同者・批判者の双方に一定数いたと言える。

とはいえ、もしこの概念がそのことを示しているのならば、西田の哲学は失敗していると言わざるを得ないだろう。特殊な宗教的経験を持つ人間や、たとえば「東洋」に属するといったようなある特定の文化圏に属する人間のみがこの概念を理解できるのならば、それは哲学の根拠足りえないと言えるためである。そして、西田の主張はそうではない。それは神秘的な境地ではなく、日常性を含めたあらゆる経験の根底であり、また何らかの経験を持つもののみが理解可能なものでもない。本章は、このような観点から「絶対無の場所」の内実を解明していきたい。また、その内実の解明を通じて、この著作における「衝動」の位置を明確化することができるだろう。すなわち、本章の目的は「絶対無の場所」の内実およびこの概念と衝動との関係の解明となる。

---

[119] この著作では「絶対無」、「絶対無の場所」という表現はあまり用いられない。西田は「真の無」、「真の無の場所」という表現を多用するが、次の著作である『一般者の自覚的体系』（1930）以降の用法を念頭において、本章は「絶対無の場所」という言葉を使用する。

さて、本章はそのような「絶対無」あるいは「絶対無の場所」を次の手順で考察したい。

まず、1930 年に西田の同僚である田辺元が行なった西田批判の内実を確認し、この批判を手引きに西田の「絶対無」の論じ方にある陥穽が存在することを論じたい。同時に、このことによって、田辺の批判から外れる側面が西田の理論内に存在することを確認できるだろう。

次に、西田が『働くものから見るものへ』で論じる「場所」の三層構造を問題とする。この著作で、西田はカテゴリー的な場所として三つの場所を層構造のもとに提示する。その三層構造とは「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」の重なりとなる。前章の内容と少し重複する点もあるが、『働くものから見るものへ』の内容を理解するためにこの議論は必要であると思われるため、この考察を行いたい。

そして、それを踏まえて「絶対無の場所」を考察していく。まず第 3 節において、私たちは「絶対無の場所」の内実に着目する。そして第 4 節で、「絶対無の場所」と行為との関係性を考察していきたい。

第 1 節　「絶対無」と田辺元による批判

まず、議論の準備として、「絶対無の場所」の内容を簡潔に概観したい。西田によれば、「絶対無の場所」とは「どこまでも限定することができないという意味にては無であるが、しかもすべての有はこれに於いてあるもの」である（4-244）。つまり、「絶対無の場所」は、『働くものから見るものへ』において新たに提示される、あらゆる存在者の持つ存在論的な根底である。

そして、上記の「すべての有はこれに於いてある」という規定の「於いて」に着目しよう。すなわち、「絶対無の場所」は、対象として指標不可能であり非実体的かつ非現出的な性質を持つもの、つまり「場所」である。つまり、この根底は実体的もしくは対象的に把握することができない。

また、西田は「絶対無の場所」を「いかなる意味に於いての有無の対立を超越してこれを内に成立せしめるもの」と提示する（4-220）。すなわち、「絶対無の場所」は「ある／ない」という二項対立に先立つとともに、その二項対立の成立を可能とするものである。

つまり、「絶対無の場所」とは、「ある／ない」の対立を成立させる、あらゆる存在者の根底である「於いて」と言うことができるだろう。

さて、西田は『働くものから見るものへ』以降で、この「絶対無の場所」を軸に理論を構築していく。だが、私たちの見立てでは、この「絶対無の場所」をめぐって、両立できない二つの立場がこの著作のなかで主張されている。後述するが、この二つの立場とは、この「絶対無の場所」を「生む無」と捉える見方と「映す無」と捉える見方である。そのために、「絶対無の場所」に関わる二つの議論のうち、どちらを選択すべきかを決定する必要がここで現れる。ここで、私たちは西田の同僚である田辺元が西田の「絶対無の場所」に向けた批判に着目したい。そして、その批判の内容を手引きとして、本章が行う「絶対無の場所」の解釈の方向性を規定したい。

田辺元による「絶対無の場所」への批判

それでは、田辺が西田を批判した論文「西田先生の教を仰ぐ」（1930）の内容を確認していこう。この批判論文では『働くものから見るものへ』の次の著作『一般者の自覚的体系』（1930）が主として論じられている。本章が時期のずれるこの批判論文を扱う理由は、この著作のなかで、田辺が批判する論点が顕在化すると考えられるためである。

さて、田辺の批判点は次の一文に明瞭に示されている。

> ［……］絶対無の自覚によって、すべての段階に於ける一般者とその於いてあるものとが、ノエシス的に自己に化されると共に、すべては影の存在に変じ、ただ静視諦観の光に包まれて、生のままなる現実とか行為とかいうものが、全くその本来の意味を失うことを思わざるを得ないのである。[120]

西田の「絶対無の場所」はあらゆる個物の存在論的な根拠を意味する。そして、田辺はそれを日常的な意識経験では捉えることのできない宗教的な境地と捉え[121]、その神秘的性質を批判する。田辺によれば、このような境地を哲学の根底に据えることは、世界を理論的に説明する試みを完全な放棄を帰結する「哲学の宗教化」[122]を意味するものである。

さらに、田辺はその宗教的境地が静的な合一と考えられていると指摘する。そして彼

---

[120] 田辺元 『田辺元全集』 第 4 巻、筑摩書房、1963、p. 312

[121] 前掲書、p. 310

[122] 前掲書、p. 313

によれば、この静的な合一が根拠に据えられているために、西田の理論は個物が現実に活動する「歴史」の世界を閑却してしまっている。つまり、田辺によれば、「絶対無の場所」によって個物の行為の自律性が取り消されてしまっているのである。

このような議論の流れで、田辺は西田の議論をプロティノスの流出論になぞらえながら批判する[123]。西田の哲学とは「絶対無」からあらゆる存在が流出するという流出論であり、そのような理論では、私たちの行為の意義を適切に捉えることができない。田辺の批判の要点は、このように要約できるだろう。

さて、この田辺の批判をどう捉えるかに関して、おそらく現代の研究者のあいだにも共通見解は存在しない。すなわち、研究者ごとによって解釈に違いが出るのだが、本論はこれを次のように捉えたい。現段階の筆者の意見では、田辺の批判は部分的に正しい。換言すれば、田辺は西田の哲学のある側面の批判としては適切なものである。だが他方で、田辺が見落としている側面も西田の理論内には存在している。これが本章の主張となる。

以降でこの二つの側面を確認していくが、まずは田辺の批判が妥当する側面を確認しよう。西田は「絶対無の場所」という場所があらゆる「有」の根底を為すことを主張する（4-244）。もちろん、西田の主張によれば、それは有と無の対立に先立つという意味での「無」であり、実体とは異なる対象としては指標できない「場所」である。だが、「絶対無の場所」とは、あらゆるものの根底となる「一」である。そして「意志の背後にあるものは創造的無である。生む無は映す無よりも深き無でなければならぬ」という言葉で、「絶対無の場所」があらゆる個物の意志に優越する創造的な性質を持つと主張されている側面が存在する（4-238）。これは実質的には一元論的かつ流出論的な性質を帯びていると言えるだろう。この論点からすると、個物は「生む無」である創造的な「絶対無」の流出と考えることができる。つまり、行為の主体は「絶対無の場所」であり、この側面からは個物それぞれの行為の独立性が適切に捉えられているとは言い難いだろう。つまり、この「生む無」をめぐる議論に関しては田辺の批判は妥当である。そして、このために私たちは「生む無」をめぐる議論を捨象して考察を行なっていく。

また、これに付随して、私たちは「我々に真に直接なるものは、純粋性質という如きものでなければならぬ」という言葉に見受けられるような、『働くものから見るものへ』における〈性質主義〉と呼ぶことができる立場を受け入れることができない（4-247）。「純粋性質」を直接的な経験とすることによって、個物が一元論的な性質のなかに解体されていると考えられるためである。また、西田はそのような「純粋性質」が特殊な意

[123] 前掲書、p. 309

識状況でのみ確証できることを暗示してもいる（4-249）。その意味で、西田の性質主義は検証不可能であり、それは「哲学の宗教化」という田辺の批判に妥当してしまう。このために、私たちは『働くものから見るものへ』の性質主義、および「生む無」として示される絶対無一元論と呼べるような立場を取らない。

とはいえ、田辺の批判に関して、本論は次の二つの異論を挟みたい。まず、この著作には絶対無一元論と言える立場と相容れない側面が存在する。すなわち、本章は第一に本論は西田の理論のなかに田辺が捉え損なっていた側面があることを主張したい。そして、二つ目は田辺自身の批判のなかにも不明確な前提が存在していると考えられる点である。そして、この前提によって田辺の立場も問題含みのように私たちには思われる。それでは、この二つの論点それぞれを確認していきたい。

まず一点目に関して。西田は絶対無一元論を提示しているだけではない。確かに、そのように理解される箇所も存在するが、それとは異なる主張も同時に存在する。彼が一々の「個物」を「絶対無」に回収することのできない独立の存在者として捉えている論点に着目しよう。

> ［……］意志の主体となる特殊なるものとは無の鏡に映されたものでなければならぬ、限定せられた一般概念の中に包摂せられる特殊ではなく、かかる有の場所を破って現れる一種の散乱である。（4-271）

この引用では次のことが述べられている。「絶対無」は唯一存在する勝義の実体ではない。それは、あらゆる個物を映すスクリーンあるいは「場所」であり、実体ではない。そして、その映写幕には無数のそれとは異なる「特殊」が「散乱」している。西田のコスモロジーは「一」としてきちんと整理されたものではなく、そのなかには特殊が散りばめられている。

この多数の個物の「散乱」に立脚する多元論が、田辺の見落としていた西田の理論の持つ別の側面である。また、この論点からは「絶対無の場所」は個物の行為の意義を取り消さない。後述するが、「絶対無の場所」は個物の自律的な行為それ自体と関わると考えられるためである。つまり、田辺の批判から西田の立場を擁護しようとするとき、おそらくこう言えるだろう。「絶対無の場所」は個物の行為の独立性を抹消するのではない。むしろ、個物の行為を適切に考察するためには、この概念が必要である、と。また、「絶対無の場所」は宗教的な境地のようなものではない。むしろ、それは日常的な経験と何ら異ならないものである。つまり、『働くものから見るものへ』の理論の多元

論的側面およびその非特殊性の強調が、本章が扱う西田の立場となる。

次に二点目に関して確認していきたい。それは田辺の批判のなかに不明瞭な点があった、という主張であった。すなわち筆者の意見では、田辺にも個物の行為を適切に捉えられていない側面が存在する。それは次の箇所に見受けることができる。

> 歴史の非合理性は、絶対無の自覚を最後の一般者として一切がこれに包まれるということに対抗する否定的原理に由来するのである。しかしてこの否定原理がまた行為の矛盾性の根拠ともなるのである。はたしてそうであるならば、意識一般が成立するのは全く歴史的制約の下にあるといわなければならない。[124]

田辺は西田の提示する「絶対無」を不用意に導入された全体として批判する。そのような全体が据えられることによって個物の行為の自立性・独立性が閑却されてしまうからだ。問題は次である。なぜ、田辺は個物の行為を「歴史の非合理性」として提示するのだろうか。つまり、なぜ個物の行為の考察を「歴史的」と規定する必要があるのだろうか。実は、西田の「絶対無」という「積分的」な全体に抗しながら、田辺自身も「歴史」という概念を積分的な全体として導入してしまっているのではないだろうか。

筆者の意見では、「歴史」を相関項に立てるとき、個物の行為を変形した形で扱うことになってしまう。すなわち、「歴史」という相関項では、マクロな視点による行為の考察のみが可能であり、その結果、行為の持つ陰影がとり逃されてしまうのである。たとえば、〈私〉がお茶を飲むという出来事が、歴史概念をもとに歴史的な連続性を背景に持つ日付を持つ出来事として捉えられるとき、私たちは行為そのものではなく、変質を被った行為を考察している。これが本論の主張となる。

とはいえ、これは田辺だけへの批判ではない。むしろ、本論にとって問題であることは、後期西田が田辺の批判を受けて「歴史」を行為の持つ必然的性質として導入する点にある。さらに言えば、田辺が批判したはずの一元論的な流出論を、後期の西田は「歴史」という名のもとに保持している。

> 現在というのは矛盾の自己同一として形作られたもの、創造せられたものである。それは定まった形をもつものである。しかしそれはまた自己矛盾として自己自身を破って行くものである。破ることはまた作ることであるのである。そこには、いつも全体的なもの、世界歴史的なものが働くのである。(8-444)

---

[124] 前掲書、p. 326

この一文では、「いつも全体的なもの、世界歴史的なもの」が行為と関わることが主張されている。後期の西田によれば、個物の行為は、同時に「世界歴史的」である「全体」の自己形成でもある。つまり、個物の行為は「世界歴史」という唯一の媒介者を介することによってのみ可能となる。後期西田は個物の自由な行為の余地を残しているようには見えるものの、実質的には「歴史」という一元的な基体による流出として個物の行為を捉えている側面があると言える[125]。

つまり、「歴史」、グローバルな世界や「唯一の現実」という概念だけでは、個物の行為を捉えるには不十分である。行為には、一元論的な「歴史」が当てはめられたマクロな視点からはこぼれ落ちる側面があり、私たちにとってはこの行為のミクロな性質が重要なものとなる。換言すると、個物の行為は歴史のネットワークから離脱して行われる場合もあると言えるだろう。

たしかに、後期の西田も個物にこの余地は与えていると考えられるかもしれない。私たちは「一即多、多即一」の多の側面を見落としているように見えるかもしれない。だが、私たちにとっては、一という条件付きの多ではまだ足りない。そのために前章に引き続き本章でも、私たちは個物の自律性・独立性を保持し先鋭化させていく方向をとる。つまり、『働くものから見るものへ』のなかに、そして「絶対無の場所」の概念のなかに私たちは多世界論を見出していきたい。そのために以降で、本章は『働くものから見るものへ』における「歴史的世界」の一元論に繋がるものとは異なる「絶対無の場所」の描出を試みていくことになるだろう。

それでは次のステップに移ろう。次に、私たちは『働くものから見るものへ』の認識論的な構造へと焦点を当てる。つまり、次節では「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」という「場所」の三層構造を考察してきたい。

第２節　場所の基本構造

---

125 ここには「一即多、多即一」の「絶対矛盾的自己同一」を適切に捉えられていない、という批判が可能なように思われるが、これに対して、本論は「もし歴史の基体というものを考えるならば、制作的に自己自身を限定し行く創造的自然とも言うべきものが、それと考えられねばならない」という文章を提示したい（8-492）。つまり、ここには田辺が批判を受け修正したはずの議論が「自然」の発出論という仕方で残存しているのである。つまり、西田の後期哲学には、発出論的な着想が残存している。

本節では、『働くものから見るものへ』のなかで西田が提示する「場所」の三層構造を確認していく。前章で確認したように「場所」とは個物相互の関係性、および一般性による体系的な把捉を可能とする「於いて」という媒体である。だが、この著作の西田によれば、「色に於いて」というようなパースペクティヴである「場所」とは種別的に異なるカテゴリー的な場所が存在する。そのカテゴリー的な「場所」として、表層から順に「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」という三つの階層が提示される。本章の第 3 節で、私たちはこの三種の場所の最下層を為す「絶対無の場所」を考察していくのだが、本節ではその準備のために、これらの三つの場所の性質を考察していきたい。

まず、概念「場所」の内実をふたたび確認しておきたい。前章で引用した箇所と重複するが、次のものが概念「場所」の基本定義となる。

> 対象と対象とが互いに相関係し、一体系を成して、自己自身を維持すると言うには、かかる体系自身を維持するものが考えられねばならぬとともに、かかる体系をその中に成立せしめ、かかる体系がそれに於いてあると言うべきものが考えられねばならぬ。有るものは何かに於いてなければならぬ、然らざれば有るということと無いということとの区別ができないのである。(4-208)

このような対象とも体系とも異なる、対象と対象との関係を受け取り、体系による包摂を可能とする「於いて」という非現出的なパースペクティヴが「場所」である。そして、おそらく西田の発明は、パースペクティヴを個物に属するもの、あるいは一般性に属するものとしてではなく「於いて」というどちらにも属さない中立的な領野として提示したことにあるだろう。「関係」の観点からは、項でもなく関係とも異なる関係を維持するもの。「作用」の観点からは、超越論的な自我とも非我とも異なる「於いて」という媒体。これが「場所」である（4-208）。とはいえ上述の定義から理解できるように「場所」はそれ自体のみでは意味をなさない。それは実質的なものとして指標できないためだ。そのために、ここで「個物」の概念が重要となると考えられる。

これを踏まえて、次に「個物」と「場所」の関係性を考察していこう。西田はこの二つの概念の関係性を異なる方向性を持つ二つの超越として提示する。

> ［……］超越すると言うに二つの意義を考えることができる。一つはいわゆる主語となって述語とならないと考えることであり、一つは述語となって主語とならないと考えること

である。(4-332)

ここで個物と場所それぞれが「超越」として捉えられる。一方が「主語となって述語とならない」というアリストテレスの第一実体が踏まえられた「超越」、つまり「主語的超越」であり、これは個物の把捉に対応する。他方が「述語となって主語とならない」と形容される「述語的超越」あるいは「内在的超越」であり、これは経験に内在する「場所」の非実体性を表現している。

この二つの超越が重要である理由は、これが「自覚」概念と関係するためである。『働くものから見るものへ』において、「自覚」の概念は大きな変化を遂げるのだが、それをこの二つの超越から理解することができる。

第二章で確認した「自覚」概念の性質を思い起こそう。それは「経験」からの自己意識の成立であり、主に次の二つの特徴を持つ。まず、「地図の中に地図を写す」と示されるように、それは権利的には無限に反復されていく作用であること。そして、「直観」と「反省」という二つの契機を持つこと。この二つである。そして第 2 章において、私たちは「直観」を認識の足場となる意識的経験の焦点となるイメージの産出として、「反省」を、産出された焦点を固定し、それをもとに経験を捉え直し秩序化する作用として考察した。また、第 3 章で見たように、この「自覚」のプロセスは、無底から現在、現在から無底へという二つの極を持つ「超越論的感覚」に下支えされている。

そして、『働くものから見るものへ』のなかで「自覚」にある大きな変化がもたらされる。それは「自己が自己を写す」という「自覚」の定式に、「自己に於いて」という契機が付け加えられることである。つまり、直観と反省という二つの契機の間に「自己に於いて」という「場所」を示す契機が加えられる。そして、これは単なる付け加えではなく、「自覚」の「直観」と「反省」両契機それぞれの内容を変化させる。また、『自覚』の定式における「写す」という語は、この著作では「映す」と書き直されていることも付け加えておきたい。

さて、上記で私たちは主語となって述語とならない個物との関係が「主語的超越」と述べられていることを見た。これは本論の観点では「直観」と「場所」の関係性を表すものである。「主語的超越」に類する文章として、西田は次のようにも述べている。

> たとえば、赤を特殊化して主語となって述語とならない唯一のものに到ると考えられる時、かかる唯一のものは既に赤の抽象的一般概念の外に出たものである、それは赤であると述語することのできぬものである。(4-348)

ここに私たちは『自覚』と『働くものから見るものへ』の断絶を見てとりたい。つまり、西田はここで概念「場所」とともに実在論的な立場に移行している。『働くものから見るものへ』では、媒体としての概念「場所」が見出されることによって、西田は一元論的な経験を措定することなしに個物の他性・自律性を考察できるようになった。このように言えるだろう。そして、ここで個物は「一般的述語性」を否定するものとして現れる（4-337）。つまり、ここでは述語付けによる規定を逃れる個物の持つ特異性との遭遇が「主語的超越」として論じられているのである。

このために、個物は次の性質を持つものとして提示される。

> 我々が独立せる個物というものを考えるには、まずそれが我々の主観を離れて存在するものと考える、しかして客観界においてそれが種々の関係に入り込むとともに、どこまでも自己自身を維持するものと考える。（4-55）

この著作で、西田は「個物」を関係性によって汲み尽くすことのできないものと提示する。「主語的超越」とは「どこまでも自己自身を維持するもの」との遭遇であり、具体的にそれは主語となって述語とならない実在的な対象との対面を意味する。つまり、「自覚」の「直観」が構造として観念論的な特性を持つイメージの産出ではなく、実在的な〈このもの〉との遭遇に書き換えられている。「主語的超越」とは、「直観」された自己に外的な個物を「自己に於いて」把捉することである。

この変化は「自己に於いて」という場所の契機が「自覚」の定式に付加されたことに由来するだろう。逆説的な述べ方になるが、「自己に於いて」という「場所」の契機によって、自己の意のままにならない個物は、その自律性を維持したまま「自己に於いて」表象される、と考えることが可能となったのである。つまり、「自己に於いて」の契機によって、自己からは外的な個物が、その自律性を維持したまま自己の経験内に現れる。いわば、異邦である個物が異邦のままに自己の経験のなかに映り込む。このために、『働くものから見るものへ』において、西田は実在論的な立場に移行していると言えるだろう。

続いて、これに対応する「述語的超越」を見ていこう。これは述語となって主語とならないと形容されている。そして私たちの見立てでは、これは「場所」から「反省」への移行を示すものである。

「述語となって主語とならない」とは実質的には「場所」の指標不可能性を示す。私たちが「直観」のなかで遭遇する「個物」は私たちからは断絶した存在者である。だが、

それは「自己に於いて」という契機のなかで、〈私〉の世界のなかの存在者として表象される。そして、そのことによって、主語となって述語とならないはずの個物に、「述語となって主語とならない」場所をもとに述語付けを行うことが可能になる。たとえば、「この樹木」という個物に対し「色」という場所を媒体として「この樹木は茶色い」という述語付けが可能となるように。ここから、「述語的超越」とは「自己に於いて」による「反省」の契機の起動であると言えるだろう。

すなわち、西田は「自己に於いて」という「場所」の契機を見出し、「自覚」の概念の定義を「自己が自己に於いて自己を映す」へと変化させることによって、二つの異なる「超越」を自覚のなかに共立させることに成功した。換言すれば、概念「場所」の案出によって、西田は独立した二元性を一個のプロセスにおいて考察できるようになった。すなわち、主観・客観、知性・感性、合理性・非合理性、意識・実在などの諸々の二元性を分離したものとして考察するのではなく、一個の認識プロセスのなかの二つの超越の変容として捉えること立場が概念「場所」の案出によって可能とされたと言えるだろう。そして、この立場から西田は「主客未分」の経験という主張を取りやめることになるのだが、これに関しては第 6 章で考察する。

さて、私たちはこれまで自律的な個物という着想を手引きに「自覚」と「場所」の関係を考察してきた。これは「自覚」の作用のなかで「直観」と「反省」を結びつける「自己に於いて」という媒体を意味する。また、「自己に於いて」という契機は、対象としては「無」であることによって、つまり、指標不可能な「場所」であることによって、実在する対象の自律性を損なうことなく、そのままの姿で受け取ることを可能とする（4-208）。そして、この「自己に於いて」という「場所」において把捉された他の個物との遭遇を出発点として、「自覚」の契機である「反省」は作動し、経験に内在する「体系」に基づいた経験の秩序化が行われる。それでは、この議論を踏まえつつ次に「場所」の三層構造について考察していきたい。

場所の三層構造

私たちは、これまでに場所の基本的な性質を概観した。それは超越的な「主語となって述語とならない」個物を受け取る述語となって主語とならない「於いて」であった。これを踏まえて、次に「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」の三層からなるカテゴリー的な「場所」の階層構造を考察していこう。

たとえば、色の体系による把捉を可能とする「色に於いて」というパースペクティヴのように、基本的に「場所」は一般性を導出するそれ自身は空虚な媒体として現れる。

とはいえ、西田は一般性を導出する「於いて」よりも包括的かつ普遍的であるカテゴリー的な「場所」の存在を主張している（4-219）。そして、このカテゴリー的な場所として「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」という階層構造をなす三つの場所が提示される。

それでは、この三つの場所の内実をそれぞれ確認していこう。まず、西田が「有の場所」と「対立的無の場所」の内実を簡潔に提示する箇所があるので、その文章を考察の手引きとしたい。

> 私の所謂場所の意義に従って、種々の異なれる存在の意義を生ずるのである。まず感覚的性質が於いてある場所の意味が一般化せられる時、空しき空間となる。しかし空間も一種の有である。さらに空間もこれに於いてある場所という如きものは、超越的なる意識の野という如きものでなければならぬ。感覚的なるものが直にこれに於いてあると考えられる時、精神作用となる。（4-235, 236）

この引用では、前半部で「有の場所」、後半部で「対立的無の場所」が述べられている。それぞれ確認していこう。「有の場所」とは、感覚的性質が「於いて」ある場所が一般化された「空しき空間」として語られている。この議論には、カントが論じた超越論的な形式としての空間が念頭に置かれていると言えるが（4-216）、西田自身の立場に合わせて少しアレンジされている。西田によれば「物」という存在者を認識するとき、「空間」という場所が必然的に「於いて」という仕方で現れる。あらゆる物質を「於いて」という仕方で受け取る場所が「有の場所」として提示されるものであり、実質的にそれは「空虚な空間」となる。

とはいえ、西田はここで次のように続ける。「空虚な空間」であっても、私たちはそれを存在するものとして受け取ることができる。その意味で、それは「ある種の有」である。これに対して「意識」は、それとは異なる性質を持つ。私たちは、意識がどこに存在するのかを知ることができないし、それがどこにあるのかを指し示すこともできない。たとえば、頭や脳を指し示しても、それは頭や脳であり、意識ではない。西田によれば、この意味で意識は「無」である。つまり、西田によれば意識とは「ない」という仕方でのみ存立する「場所」である。また、上記の引用に続けて西田は次のように述べている。

> 普通に所謂意識の立場というのは、さきに言った如き有に対する無の立場である。有に対

> する無が一つの類概念としてすべてを包摂する時、無は一つの潜在的有となる。いかなる有をも否定し果てしなき無の立場に立つ時、すなわち有に対して無が独立する時、意識の立場という如きものが現れる。しかしてかくすべての有を越えた立場に於いて、すべての有が映され、分析せられ得ると考えられるのである。(4-220)

西田によれば、意識は「有るもの」として現れることができない。だが、あらゆる現象は、そのような対象としては無である「意識」に「於いて」捉えられる。その意味で、「意識」は「有の場所」とは異なる自立性を持つ「場所」であるとされる。「有」に対する「無」として存続し、あらゆる「有」を映すスクリーンとなるもの。西田によれば、これが意識である「対立的無の場所」である。

だが、西田によれば、「対立的無の場所」よりも深い場所が存在する。西田はこう述べている。「しかし真の無はかかる対立的なる無ではなく、有無を包んだものでなければならぬ。あらゆる有を否定した無といえども、それが対立的無であるかぎり、なお一種の有でなければならぬ」(4-220)。西田にとって、無が有の否定として考えられるかぎり、それは真の無ではない。「有」との対立という状態においてのみ自らを存続するという点で、「対立的無の場所」はすでに「有」の規定を被ってしまっていると考えられるためだ。では、西田の述べる「真の無」とはどのようなものだろうか。そして、ここで提示されるものが「絶対無の場所」である。ひとまず、「絶対無の場所」を「有／無」という対立に先行し、それを可能とする「場所」と考えよう(4-220)。

「絶対無の場所」とは、有無の対立を可能とする場所である。だが、それは恣意的な概念ではないか。なぜ、そのような場所の存在を主張する必要があるのだろうか。人間の経験を考える上で「空間」と「意識」は重要であると認めるにせよ、「絶対無の場所」という不明瞭な場所を根拠として据え付けることは、まさしく田辺の批判した哲学の宗教化そのものではないか。このような疑問が浮かぶかもしれない。これに対する西田の応答はおそらく次のようなものとなるだろう。「絶対無の場所」は人間の経験の特性を理解するために必要な道具立てである。

とはいえ、この「絶対無の場所」を措定しないとするならば、どのような経験が見過ごされるのだろうか。これについての西田の考えは、次の文章から理解できるだろう。

> 所謂意識一般とは対立的無の場所より真の無に転ずる門口である。対立的有の立場に於いて不可知なる力の作用であったものは、対立的無の場所に於いて意識作用となり、真の無の門口たる意識一般を越ゆることによって、広義に於ける意志作用となる。[……] 円い四

角形という如きものを意識するには、背後に於ける意志の立場が加わらねばならぬ。[……]この門口を過ぐれば、自由なる意志の対象界に入る。この世界に於いては、すべて有るものは妥当的実在であり、叡知的存在である。(4-234)

西田が「絶対無の場所」を提示する理由は、私たちの認識が〈有／無〉あるいは〈現実／非現実〉という区分を横断するものとして現れているためである。

上の引用で例に出されているものは「円い四角形」である。当然、「円い四角形」は現実には存在しない。その意味で、「円い四角形」という単語によって、現実には不可能な対象が指示されている。「円い四角形」はこの世界には実在しない。西田がここで注意を促すことは、そのような「円い四角形」という不可能な対象であっても、何らかの内容を保持することである。これは比喩的な言い方となるが、現実に存在しない矛盾した対象であっても、何らかの心的な像を私たちに結ぶ。なんらかの心的な像が全く現れる余地もないのならば、私たちは「円い四角形」を矛盾した概念であると述べることもできないだろう。あるいは、そのようなものは想定不可能だと述べられる場合も、何らかのものが受け取られているために、それに対して「想定不可能だ」という思考が可能となっている。

西田によれば、対象は必ずしも現出可能である必要はない。たとえば、「円い四角形」を描くとき、現実描かれるそれが円であるにせよ、四角であるにせよ、「円い四角形」は何かに「於いて」受け取られているのである。ところで、このような「円い四角形」は実在する対象だろうか。そうとは言えないだろう。

つまり、 西田によれば、私たちの経験には、実在と非実在の明確な境界が存在しない領域が存在する。「円い四角形」はその領野の存在者の一例であり、この領野は人間の行為を考察するとき、重要な特性として現れる。フィクションや〈ごっこ遊び〉の場合を考えてみよう。「これはパイプではない」というパイプの絵画の持つ内容、異世界に迷い込むサラリーマン。それらは現実世界ではありえないにも関わらず、行為のなかで、私たちはそのような存在者と関わることができる。たとえば、そのような題のもとにパイプの絵を描くことができ、異世界に迷い込んだサラリーマンを主役とする小説を書くことができ、あるいは私たちは何の疑いもなく、異世界に飛ばされるサラリーマンの体験をストーリーのなかで追体験できる。西田によれば、これは行為のなかの特殊な一例ではない。むしろ、行為の本質はここにある。現実世界が成立した上で考えられる行為はその範囲が狭められたもの、「対立的無の場所」から捉えられた限りでの行為に過ぎない。行為は有と無の境界を横断する。私たちは直観のなかで実在的な対象につねに制

限されているため、実在的な対象を無から産出することはできない。だが、行為は、常に有無という区分を越え出し、そのことによって現実を書き換える。そのような性質を持つ行為を捉えるために、西田は「絶対無の場所」というような実在と非実在の明確な境界が存在しない場所を措定する。西田によれば有無を越境する行為も「何かに於いてなされなければならない」。このような行為が「於いてある場所」が「絶対無の場所」である。つまり、「絶対無の場所」とは行為の場所である。

同時に、西田はこの論点に、これまでの著作でも論じられていた現在に立脚する立場を接続する。西田は「絶対無の場所」の時間性を次のように提示する。

> ［……］意識の背後は絶対の無でなければならぬ、すべての有を否定するのみならず、無をも否定するものがなければならぬ、時間上に生滅する意識作用が意識するのではない。意識は永久の現在でなければならぬ、意識に於いては過去は現在に於いての過去、現在は過去に於いての現在、未来は現在に於いての未来ということができる。（4-232）

「絶対無の場所」の持つ時間性、それは時間を持たない「永久の現在」である。あるいは、過去や未来、空想的な対象すべてが現在する「於いて」である。そこでは過去の出来事も、未来の出来事も、空想、非実在的な存在者もひとしく「あるもの」として並列される。そして、それは無時間的でありながら、参照される場合は常に現在に存在するものとして参照される。そして、そのような無時間的な現在には明確な境界が存在しない。西田はそれを次のように語っている。

> 最初の単なる有はすべてを含む場所でなければならぬ、その底には何物もない、無限に広がる平面でなければならぬ、形なくして形あるものを映す空間の如きものでなければならぬ。自己同一なるもの否自己自身の中に矛盾的発展を含むものすらこれに於いてある場所が私のいわゆる真の無の場所である。（4-269）

ここで西田は、「絶対無の場所」を意識の底の位置する「無限に広がる平面」と提示する。同時に、それは自身の明確な形象を持たない。なぜなら、それは形象として把握することができない純粋な「於いて」として捉えられるためである。このために、西田はそれを「形なくして形あるものを映す空間」と述べる。すなわち、それは実体的なものではない。それは実体ではなく、非現出的な場所としてあくまで捉えられる必要があるだろう。

また、これまでに考察したように、この無は有に対立する非存在としての無ではない。西田にとって、それは無でもなく有でもない。あるいは無でもあり有でもあり、そこには有と無が重なり合っている。

つまり、私たちが住まう世界は、最初から有と無という対立が成立する以前の世界である。すなわち、「絶対無の場所」とは宗教的な境地ではなく、階段を降りる、冷蔵庫のドアを開ける、というような日常的な経験的行為そのものを可能とする場所である。

第3節 受容性としての絶対無

前節では、西田の論じる概念「場所」の性質、場所の三層構造の考察を通じて、「絶対無の場所」の基本的な性質を考察した。続くこの第 3 節では、「絶対無の場所」の内実をより詳細に考察していきたい。

さて、第 1 節において私たちは田辺の批判に関する考察を通じて、本章の「絶対無の場所」に関する考察の方向性を規定しておいた。それは、個物に立脚する非発出論的かつ多元論的な側面を強調する読解であった。

まず、上記の規定における個物に立脚する立場を考察しよう。「主語となって述語とならない」という定義が使用されるが、ここにはアリストテレスの第一実体の定義が踏まえられている。とはいえ、西田は単にアリストテレスを引き写しているだけではなく、そこに独自の内容を加え拡張しようとしている。これは、西田の論じる「個物」が「物自体」と重ね合わせられる点から理解可能であるだろう。とはいえ、次の一文に現れているように、この「物自体」はカントが『純粋理性批判』で述べる消極的に把握される認識の境界ではない。

> ［……］思惟に対して与えられるものは、認識構成以前のものでなければならぬ、カントの所謂物自体の如きものでなければならぬ。しかしもし物自体というものが、全く認識以前として、なんらの意味に於いても我々の認識に含まれていないものとするならば、我々の認識の限界として考えることも不可能である。（4-12）

西田は「個物」を「いわゆる物自体の如きもの」と提示する。だが、同時に西田は「物自体」を消極的な概念としてではなく、私たちの認識を規定する積極的な性質を持つも

のと提示する。そして、ここでの「物自体」との重ね合わせで意図されている事柄は次の文章から把握できる。

> 我々が性質の範疇に当てはめて「この物が赤い」という時、今見ている「赤」の色が物の客観的性質であるということを意味していなければならぬ。しかして現在見ている「赤」の色が、何等かの意味に於いて客観的であるというには、その物が我々の主観的なる思惟や意志によって如何ともすることのできない、それ自らに独立のものであるということを意味していなければならぬ。(4-17)

つまり、「物自体」との重ね合わせによって表現される事柄とは、「物」あるいは「個物」が持つ自律性である。すなわち、ここで西田は私たちの認識あるいは行為によって汲み尽くすことのできない個物の自律性を主張している[126]。つまり、この論点では前述した性質主義的な側面とは異なり、関係性に還元できない個物の自律性が提示されている。

私たちの認識・行為・記述のどれもが「これ」として現れる個体を完全に汲み尽くすことができない。もしくは分析によって分解し尽くすことができない。そして、すでに論じたように、このような汲み尽くしえない自律的な個物との遭遇が認識の端緒である「自覚」概念の「直観」という契機として提示される。「この物が赤いとか、青いとかいうには、思惟以上の直観が加わらねばならぬ、この範疇をして範疇たらしめるのは、かかる直観の客観性、超越性によるのである」(4-28)。そして、この文中で述べられる「超越性」が「主語的超越」に対応するものと言えるだろう。

さらに、「これ」として現れる個物は、述語付けによって捉え切ることのできない、それ自身に固有の性質を持つとされる。

> 個物の概念に達した時、一般的なるものは個物の属性としてこれに於いてあるものとなる。たとい、ソクラテスの性質は他と共通なるものであっても、それはソクラテスの性質として唯一のものでなければならぬ。(4-330)

あらゆる個物は、唯一的な性質を持つ。たとえば、この花の赤さは、あらゆる一般的な赤とは異なる独自性を持つ。この花の赤さはこの花しか持ち得ない赤であり、他の赤と

---

126 これは議論が進むなかで次のようにも述べ直される。「一あって二なき個体は、思惟を超越せる立場に基づかねばならぬ。超越的立場に基づくが故に、未来永劫分析することのできないものと言うことができるのである」(4-97, 98)。

は異なる唯一性を持つ（13-364）。この点で、個物とはそれ自身に固有の世界を持つ。あるいは、準－独我論的なものである。だが、前章で論じたように、このような個物の個的な性質は取り消されざるを得ないのだが。さて、本章は以降でこのような自律しているとともにそれ独自の性質を持つ存在者の性格を「オブジェクト」という語によって以降で示したい[127]。

さて、オブジェクトである個物との遭遇は、能動と受動に明確に切り分けられない。この状態は受動的な「所与」ではなく、能動と受動がもつれ合った状態とされる[128]。

> この如き場合、与えられるものは、偶然的であって、形式と材料は互いに外的と考えられ、材料は形式作用に対して全然受動的たるを免れない。しかし厳密に考えれば形式と材料とはどこまでも無関係とは考えられない、全然受動的なる材料はない、全然受動的なるものは材料となることもできない。[……] 与えられたる経験内容は単なる材料として与えられるのではない、単に受動的なるのではない。直接に与えられたる経験の中に含まれたる関係によって我々の経験界が定められるのである。（4-13）

ここでは、認識の端緒となる個物の直観が能動と受動の交錯として描かれている。現れる個物は、認識に利用される受動的な材料ではなく、それ自身の能動性を持ち、その能動性によって私たちを規定する。後ほど主観として成立する側も同様である。だが、これは「主客未分」と形容される「純粋経験」と同一ではない。この状態の経験には主語的超越と述語的超越という切れ目がすでに入っていると考えられるためだ。

前章の議論と重複するが、ここでのポイントは、この二元性が成立する最中の経験が、準-独我論的なものとして捉えられている点である。「異なれる人と人との間に感覚の異

---

[127] この述語には近年、グレアム・ハーマン（Graham Harman）たちが提唱している「オブジェクト指向存在論（Object Oriented Ontology）」のオブジェクト概念をある程度念頭に置いている。両者には単なる類似以上の共通性があると考えられるためである。ハーマンは *Object-Oriented Ontology*, Pelican, 2018 のなかでオブジェクトを、他のオブジェクトによって汲み尽くすことのできない自律性を持つものと提示するが、この著作ではアリストテレスの第一実体とカントの物自体の重ね合わせによって、オブジェクトの特性が論じられているためである。もちろん、本論はハーマンが論じることを西田が完全に先取っていたと主張しようとするものではない。また、筆者は両者の考察の過程および結論が同一であるとも考えていないが、ハーマンにとっての重要な着想は、西田の哲学にも現れている。その意味で西田は「オブジェクト指向存在論者」であるとも言えるだろう。また、ハーマンと西田の理論的な共通性に関しては、清水高志『実在への殺到』、水声社、2017 を参照。

[128] この論点には『自覚』のおける「自覚」概念の主観客観の分離への先行および能動と受動の分離への批判が引き継がれている。

同を直接に比較することはできぬ、時にはある人が赤と感ずるものを、他の人が青と感じていることがないとも言えない。[……] しかしすべての人の間に同一の物理的原因から同一の感覚を生ずるという感覚自身の客観的連続性が認められて、始めて物理的世界が立せられるのである」(4-14)。すなわち、準－独我論的な経験に、一般的な性質が当てはめられるとともに、それによって経験的世界が分節され秩序づけられていく。そして、一般性による包摂によって自らの感覚が「各人の感覚の間にも共通である」と考えられることによって (4-14)、安定した一つの現実が成立する。つまり、準－独我論的である状態の経験には明確な底が存在しない。それは根拠を欠いた無底の経験である。また、そこには明確な一個の形象として把握される根拠は存在しない。そのために、自己と他者が同一の「無底」にあると言明することができない。

一度、ここまでの議論をまとめよう。経験の端緒である「自覚」の「直観」の契機はオブジェクトである個物との遭遇である。そして、この遭遇は、主観と客観、能動と受動などの諸々の二元性が成立してくる無底的な経験のなかに現れる。そして、西田によればこの遭遇は情動的な性質を持つ。すなわち、この遭遇は「衝動」として現れる。

> 普通に感覚が意識の基となると考えられるも、所謂感覚が意識の基となるのではない、具体的意識はいつも衝動の形に於いて成立するのである、[……] 物が永遠に現在なるが如く、衝動も永遠に現在である。(4-30)

『働くものから見るものへ』において、西田は汲み尽くすことのできない絶対的に自律した個物に立脚し、理論を形成していく。これが田辺の見落としていた西田の理論の持つ側面であり、以降で私たちはこの側面のさらに考察していきたい。

オブジェクトと絶対無

西田は「個物」を主語となって述語とならないものと規定する。それは、私たちが汲み尽くすことのできない自律性とそれ固有の性質を持つ。そして、『働くものから見るものへ』における「自覚」の定式によれば、私たちの認識はそのようなオブジェクトである個物との遭遇である「直観」から開始する。そして、その「直観」は作用としては「衝動」を意味するものであった。これらを踏まえながら、次に個物と「絶対無の場所」との関係性を考察していこう。

第 2 節で論じたが、『働くものから見るものへ』では概念「場所」の案出とともに、「自覚」概念が「自己が自己に於いて自己を映す」という三つの契機を持つものとし

て提示される。つまり、「自覚」の定式に「場所」の契機が付け加えられている。そして、これまで私たちは「自覚」の「直観」の契機を論じてきた。次に、「自覚」の直観の契機に後続する「場所」および「反省」という二つの契機の内実を考察していきたい。

「直観」とは、〈私〉の認識および行為から自律したオブジェクトとの遭遇を意味する。だが、なぜ自己から断絶した「個物」への述語付けは可能となっているのだろうか。あるいは、なぜ認識を絶した存在者であるはずのオブジェクトとしての「個物」が、述語付けの主語となる「これ」として認識されうるのだろうか。この問いを考察の手引きとしたい。そして、この論点に関して、西田は次のように述べている。

> 真の基体は非合理的なるものの合理化せられたものでなければならぬ、判断の述語とはならないが、しかもその主語となるものでなければならぬ。述語することができないと言う意味に於いては、それは不可知的と言い得るであろう、不可知的なるものは無とも言い得るであろう。しかしかかる意味において不可知的なるものを可知的と考えざるを得ざる時、かかる意味において無なるものを有と考え得ざる時、真の個体すなわち本体の考が成立するのである。(4-111)

個物は主語的に超越したものである。それはオブジェクトであり「不可知的」な「述語することができない」ものである。だが西田によれば、そのような私たちの認識を超越したオブジェクトを「有」として考えざるを得ない時に「真の個体」が成立する。つまり、西田は何らかの仕方で自律的な「不可知的なる」オブジェクトとしての個物が述語付け可能な〈概念としての個物〉へと転じ、その〈概念としての個物〉に述語付けがなされると考えている[129]。また、オブジェクトである個物が〈概念としての個物〉へと転じるという事柄が「非合理なものの合理化」と表現されている。

そして、この転化は「絶対無の場所」を媒体とすることによって可能となる。換言すれば、「絶対無の場所」とは〈オブジェクトとしての個物〉が〈概念としての個物〉へと転化することを可能にする媒体である。

---

[129] これを〈概念としての個物〉と述べる理由は、西田が次のように述べているためである。「唯一なる個物はただ自同的判断の形に於いて自己自身の述語となり得るのみである。何年何月何日ルビコンを渡ったのはシーザであり、シーザは何年何月何日ルビコンを渡った人である。右の如き個体概念はいかにして成立するか。私はかかる個体概念の底には、なんらかの意味に於いて非合理的なるものの直覚がなければならぬ」(4-95)。ここでは概念としての個物(「個体概念」)と述語付けが不可能な個物が区別されている。

知識の明証ということが直覚と意味との合一にあるとすれば、その対象は自同的判断の主語的方面に含まれ、その意味は述語的方面に含まれ、この両面の合一を意味する自己同一の判断によって、知識が成立すると考えることができる。すべての知識の対象界はこの両面の間に挟まれている。自己同一の判断の両面はすべてを挟んで無限に広がる平行面の如きものでなければならぬ。知識成立の基にかかる両面の合一とも言うべき自ら照らす鏡がなければならぬ。かかる両面の合一というべきものは、すべてを容れてなお余りある包理性的非合理性、包形相的質料性なるが故に、単に映す鏡というべきものであるだろう。(4-183)

この引用では、「A は A である」という自同的判断が、「主語的超越」と「述語的超越」の結合によって成立することが語られている。つまり、自己同一的な対象としての個物の成立がここでは語られている。そして両者を成立させる媒体が、「単に映す鏡」として引用の最後の一文で提示される。そして、この「単に映す鏡」は「絶対無の場所」を意味する。

有が真の無に於いてある時、後者が前者を映すという外はない。映すということは物の形を歪めないで、そのままに成り立たしめることである、そのままに受け入れることである。(4-227)

「絶対無の場所」とは「物の形を歪めないで、そのままに成り立たしめる」媒体である。そして、それは一方が他方を従属させることなしに「主語的超越」と「述語的超越」の二つの超越をひとつのプロセスのなかに含み込むことを可能とする。つまり、「絶対無の場所」が媒体となり、「主語的超越」と「述語的超越」が共立することによって、述語付けが可能な〈概念としての個物〉は成立する。また、この〈概念としての個物〉は具体的には感覚的な対象と言えるだろう。

そして、ここで論じられている媒体としての「絶対無の場所」は流出論的な「底」ではない。むしろ、概念的な認識の発端となるという意味において、それは〈もっとも浅いもの〉と述べることができるだろう。つまり、それは無底とは異なる。

「絶対無の場所」とは無底とは異なる形象として現れることのない純粋な「於いて」である。そして、ここで私たちは前述の引用で西田が「そのままに受け入れること」と表現していたことに着目し、これを私たちは次のように理解したい。

「絶対無の場所」とは受容性である。とはいえ、私たちはこの「受容性」という術語

を特有の意味づけのもとに取り出したい。換言すれば、ここで私たちが使用する「受容性」という術語は、カントや現象学における受容性とは異なる。私たちにとって、「受容性」とは、私たちの行為を基礎付ける「そのままに受け入れること」の宛先である媒体的な「場所」を意味する。そして、この著作において、それは〈概念としての個物〉の成立を可能とする媒体である。あるいは、それは純粋な「於いて」であり、もしくは〈あるがままに見ること〉、傍観者的な観察あるいは受容を意味する。つまり、「これ」を「これ」として把握するとき、「絶対無の場所」は現れているのであり、この点でそれは特殊な状況下の意識経験ではない。すなわち、「衝動」の現れのなかに、〈無底〉と〈受容性〉という二種類の「無」が現れる[130]。

ところで、たびたび西田はこの二つの無が同一であると主張するが、この点に関して私たちは西田に追随しない。先述したように、最終的に西田はそれを「歴史的世界」として実体化してしまうためである。また、この二つの「無」は個物の準－独我論的な経験にのみ関わる。そのために、私たちは「絶対無の場所」が、あらゆる個物に共通の根底であると確証することができない。「絶対無の場所」は唯一の媒体なのか、それとも個物の数だけ複数存在するのか。無底が他の個物の持つ無底と共通する根拠と見なしえないのと同様に、私たちはこれを決定不可能な問いとして捉えたい[131]。

さて、これまで私たちは田辺が批判する流出論的なものとは異なる「絶対無の場所」を見出そうとしてきた。そして議論を通じて、私たちは「絶対無の場所」を静的であり形象化しえない純粋な「於いて」として捉えた。その「於いて」は、私たちの経験のなかでは「受容性」として現れる。そして、それは私たちから独立したものとして現れるオブジェクトとしての個物を、述語付けることが可能な〈概念としての個物〉へと転化する役割を果たす。「絶対無の場所」は机の上の本、路上の砂、クーラーの音。これらのものを「これ」として把握することを可能とする媒体である。そして、「絶対無の場所」が行為の領野であったことを思い起こそう。すなわち、〈概念としての個物〉への

---

130 この二つの無に関しては、おそらく板橋勇仁『底無き意志の系譜』、法政大学出版、2016 でも論じられているものであるだろう。板橋によれば西田は「〈底無き活動〉は単なる活動に留まらず、実は超越的な静性と一つの事態をなしているという事実を提示している」（前掲書、p. 126）。とはいえ、本論との違いは、本論がこの静性と動性を峻別して捉える点にあるだろう。そして本論がこのような解釈を行う理由は、上述の田辺の批判から浮き上がる問題点、第 2 部で考察する『無の自覚的限定』の重視、そしてこの動性と静性が「一」であるという主張が問題を含むものとして後期に顕在化すると考えているためである。

131 とはいえ、前章で述べたように、理論あるいは言語そのものが共通性の措定を行うために、私たちの立場も、万物が共通の現実に住まうことを幾分か前提としてしまっているが、私たちはそれを仮設的な概念として捉えている。

転化は行為の領野においてなされる。

第 4 節　絶対無と行為

これまでに私たちは「絶対無の場所」に関して考察を行ってきた。そして考察のなかで無底と受容性という二つの無を見出した。その二つの無は現在における経験の組織化のなかで現れるものであった。これに続く本節は「絶対無の場所」と行為の関係を考察していきたい。そのことを通じて、本章が論じた議論をまとめあげ、包括的な見取り図にもたらすことを試みたい。

これまでの議論を「衝動」と「行為」に関する文脈から整理しておこう。まず、私たちの行為は衝動から始まる。それは「自覚」における「直観」の契機に対応するものであり、そのなかで無底と受容性という二つの無が同時に現れる。「衝動」のなかには、無底の非合理性と、合理化の端緒となる衝動の受容という二つの運動性が含まれている。そして、その受容のなかで、諸々の〈概念としての個物〉が定立され、その〈概念としての個物〉を起点として経験の体系的な秩序化が行われていく。そして、すでに確認したように、このプロセスは行為と連関する。

だが、おそらくここには次の問題がある。西田が「無限の平面」として「絶対無の場所」を提示していたことを思い起こそう。だが、私たちの行為を観察するとき、そのような「無限の平面」は現れていないように思われる。もし「無限の平面」の諸々の存在者が「衝動」の現れのなかで一挙に現れるのならば、おそらく私たちはそれに耐えることができないだろう。現れるものは無限の関係性を持ち、無限に別の存在者を指示し連鎖していく。このような状態は、おそらく私たちの経験には現れてはいない。

私たちの行為を見るとき、自らの行為が有限化された範囲のなかにほとんど収められていることに気づく。〈私〉はコーラを飲む時に「円い四角」を考えたり、あれやこれやの過去の出来事の想起や空想を行ったりはしない。もちろん、意志によってコーラを飲む時に「円い四角」を考えることもできる。また、疲労などの原因によって、そのような有限化された状況がうまく現れていない〈私〉を考えることもできる。とはいえ、〈私〉はコーラを飲むときは、その行為を意識している。私たちは、行為の持つこの性質に注目したい。

つまり、行為を考えるためには「無限の平面」のみでは不十分である。それに加えて、

「絶対無の場所」が有限化された場所が必要となる。そして、まだ私たちはその有限化された場所の成立に関して考察していない。そして、西田は「我々がある経験内容を有限として見るには何らかの立場によって限定しているのでなければならぬ」と述べているが、この有限化を成立させる「限定」が本章の最後の考察課題となる（4-24）。

それでは、有限化された場所の成立に関して考察していこう。まず、『働くものから見るものへ』において、この有限化の運動性は次のように述べられている。

> 我々は通常物が動くと考える時自己の現在の立場においてひとつの世界を考え、その範囲において動くものを見ているのである。（4-85）

ここでは「ひとつの世界」という有限化された場所の成立が語られている。同時に、その成立の時間性が「現在」と語られている。そして、残念ながらこの箇所ではこれ以上詳しくは語られていないのだが、ここで次のような仮説を立てよう。すでに私たちは「衝動」が現在において現れることを確認した。そして、現在において有限化された場所は成立する。ここから、一度「衝動」と「有限化された場所」を結び付けてみよう。つまり、「衝動」は無底と受容性の交錯を意味するだけでなく、上記引用の「ひとつの世界」という有限化された場所を成立させる運動性でもある、という仮説を立ててみたい[132]。そして、この仮説の検証のために、私たちは別の箇所を引用したい。

> 物は種々なる性質の統一である。我々はこの統一を見るのである。物の知覚が明白と考えられるのもこの統一を見ると考えるによるのである。[……] 一つの絵にはどこかに中心がなければならぬ、中心は意味の集まるところである。しかしこの意味の統一は考えられた統一ではなくして見られたる統一である。[……] 統一は自己の心に於いて見られるものでなければならぬ。[……] 我々が客観的に見ている一つの統一点というのは、他の部分とは異なった意味をもたねばならぬ、次位を異にしているということができる、部分でありながら全体の意味をもっているのである。[……] 空間の一点が種々なる感覚的性質を有する時、我々はこれをリーマンの表面のごとく、そこに種々の空間が重なり合っていると考えることができる、一つの点を種々なる函数的関係に於いて見ることができる。（4-89, 90）

---

[132] 混乱を避けるために、ここで私たちが使用する「世界」という術語の範囲を規定しておきたい。西田はそれぞれの著作で「世界」という言葉を使用するが、若干の意味のずれが見受けられる。このために、私たちは「世界」という術語を、場所によって分節された経験として理解する。つまり、私たちは「場所」と「世界」を区別して議論を行なっている。

少し長い引用となったが、ここでは「絶対無の場所」から有限化された場所が成立するまでのプロセスについて述べられている。

まず、衝動のなかで現れるオブジェクトである個物は「部分でありながら全体の意味を持つ」と述べられる。これは『自覚』での生産点の議論と合致するが、その語り方は『自覚における直観と反省』とは大きく異なる。つまり、西田は個物という中心を軸として「種々の空間が重なりあっている」ように、諸々の性質が重なり合っていると述べている。

この議論を「場所」と結びつけてみよう。西田によれば、個物の現れには「種々の空間が重なり合っている」が、この「空間」は「場所」を意味するものであると考えることができる。そして、ここから上記の文章を次のように解釈したい。

上記引用では、「物」として把握される〈概念としての個物〉は種々なる性質の統一として現れると述べられる。そして、この時点の性質は、その物に特有の個的な性質であると考えられるが、それが重なり合った空間として語られている。ここから、次のように解釈できるだろう。オブジェクトとしての個物から〈概念としての個物〉への転化のなかで、「色に於いて」、「香りに於いて」と言った諸々の「於いて」であるパースペクティヴが「重なりあっている」ものとして現出する。そして、その次に「一つの点を種々なる函数的関係」のもとに見ること、つまり「於いて」のなかに現れる体系による包摂が現れる。そして、西田はこの包摂を「自己の心に於いて」見ることであると述べる。つまり、「自己に於いて」の契機のなかで、〈概念としての個物〉に転化される際に、「絶対無の場所」と重なり合った複数の「於いて」が現れることがここでは主張されている。

つまり、このプロセスのなかに、二種類の「場所」が現れている。一方が〈概念としての個物〉を可能とする「自己の心に於いて」という場所、「絶対無の場所」である。そして他方が、「色に於いて」、「香りに於いて」などの重なり合っている「種々の空間」である。

つまり、オブジェクトとして個物を概念としての個物へと転化することで、ある任意の性質を基に「於いて」が導出される。そして、そこから「関数的に」体系をもとに個物を包摂することを通じて、その体系をもとに経験が分節される。

また、これは内的な自我の成立にも関わる。『働くものから見るものへ』においては、西田はこの成立の運動性を次のようにも論じているためである。

我々は内的知覚において直視様相の一点を中心として、斜視様相によって前後に限りなく進んでいくことができるのであるが、内的知覚そのものの自省の立場に於いて、我々はこれを対象化して閉じられたものと見ることができる。[……] 事実の知識に客観性を与える内的知覚は、普通に考えられるごとく単に時間的ではない、内に空間性を含んだものでなければならぬ。[……] 我々は感覚は強度をもつと考える、感覚の強度というのは内的知覚の立場に於いていい得るのである。しかし内的知覚自身の深き奥底に入り込み、経験内容の特殊性を超越する時、感覚の強度は内的知覚の様相として空間時間となる。(4-63)

ここでは、無限の場所を「対象化して閉じられたものと見ること」が論じられる[133]。つまり、ここで有限化された場所の成立の運動性が論じられている。「直視様相」、すなわち現在の経験の焦点を中心に、認識はどこまでも遡行していくことができるが、私たちは、それを対象化して閉じることが可能である。西田によれば、この「有限化された場所」は「経験内容の特殊性を超越する」ことによって成立する[134]。つまり、個物の持つ個的性質を「自己に於いて」受け取り、そこに一般的な「於いて」を見出され、それに基づいて再帰的に自己の状態が組織される。この状態が有限化された場所である。すなわち、この著作においても、有限的な自我は「於いて」間の関係性が組織されるなかで成立すると言えるだろう。

ここから次のようにまとめることができるだろう。「限定」とは、個物を自己に於いて捉えることによって、状態としての「自我」と分節された経験を組織することを意味する。『働くものから見るものへ』以降の著作において、西田は「限定」という術語を積極的に使用していくのだが、本章はこの「限定」を、外的な個物を「自己に於いて」受容するなかで現れる「無限の平面」である「絶対無の場所」を対象化して閉じることで状態としての自我を成立させる経験の分節作用として捉えたい。

そして、その形成の時間性は「現在」であり、この有限化のプロセスは衝動の受容のなかで現れる[135]。自己からは外的な個物との遭遇のなかで現れる非合理な衝動を、「自

---

133 そして、それは「内的知覚」と結びつけて論じられる。この「内的知覚」という用語はブレンターノに由来するが、西田特有の意味づけがなされている。私たちは、この「内的知覚」を「自己に於いて」という仕方で捉え直された個物の現れとして考える。

134 上記の引用元である『働くものから見るものへ』の第三論文において、アインシュタインの相対性理論が論じられていることを念頭に置くと、ここではニュートン的な絶対時間・絶対空間と異なる「時空(spacetime)」が念頭に置かれていると言えるだろう。

135 また、上記の引用では西田はこれを「空間時間」の成立という言葉によって「見かけの現在」の成立と重ね合わせているも付言しておきたい。

己に於いて」受容することによって、分節された経験が組織される。あるいは、〈衝動の受容〉が〈概念としての個物〉と有限化された場所を成立させる。すなわち、ここで私たちは〈衝動の受容〉を西田の理論の根幹に据えることができる。

本章の結論

私たちは、本章で「絶対無の場所」という中期西田の理論の根幹をなす概念を考察してきた。まず、私たちは「絶対無の場所」を考察するにあたって、田辺の批判を介してそれが「生む無」という生産的な場所と捉えられる見方を退けた。そして、この論点を介して、私たちは『働くものから見るものへ』の個物概念の多数性に立脚すると述べた。

第 2 節において、私たちは「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」という三つのカテゴリー的な場所を考察した。「有の場所」とは事物を受け取る空虚な空間であり、「対立的無の場所」とは、内的な経験を受け取る場所としての意識であった。そして、「絶対無の場所」はこの二つの場所を基礎付ける有無の境界を持たない行為の場所であることを確認した。

続く第 3 節において、私たちはこの「絶対無の場所」が行為にどのように関わるかを考察した。『働くものから見るものへ』において、根拠が欠落した無底的な経験のなかで、〈私〉は組み尽くすことのできない個物と遭遇する。この遭遇は「衝動」として現れるものであり、そして、これが「自己に於いて」というこの著作で新たに付け加えられた「場所」の契機において捉えられることによって、対象となる〈概念としての個物〉は成立する。つまり、このプロセスは〈衝動を受容する〉という事柄として示すことができるものであり、またここには〈無底〉と〈受容性〉という二つの無が現れていることを見た。

第 4 節において、私たちはこの「自覚」のプロセスにおいて、有限化された場所が成立することを見た。つまり、あらゆる経験を映すという意味で「無限の平面」である「絶対無の場所」とは異なる有限化された場所が、個物の持つ性質を「於いて」として捉えることによって可能となること、そしてこの事柄が「限定」という術語によって示されていることを見た。

また、第 1 部で考察した議論の流れを振り返っておこう。前期から中期までの西田の思考の流れは「事実そのもの」の捉え方の変化として理解される。すなわち、『善の研

究』では「事実そのもの」は主客に先立つ現在の現れとして提示される。そして、続く『自覚』のなかで、「事実そのもの」は自らを捉え直す契機を含む自己意識の産出を可能とする現出として捉えられる。そして、『意識の問題』のなかで、個物概念の導入によって、この「事実そのもの」が万物に共通する事実とはみなされなくなっていく。そして、この議論を強化するものが、『働くものから見るものへ』で導出される「場所」の概念である。つまり、このことによって西田の哲学は経験の一元性ではなく、「於いて」という媒体の多元性をもとに、自律的な個物の関係を考察することが可能となった。そして、その関係性は、それぞれの個物おける衝動の受容のなかで可能となる。すなわち、ここで私たちは衝動の受容を西田の行為論の基本構図として取り出すことができる。

第 2 部　西田幾多郎の中期哲学と二つの無

第 6 章　『無の自覚的限定』における身体と衝動

はじめに

この第 2 部において、私たちは西田幾多郎の中期著作『無の自覚的限定』（1932）に焦点を絞って考察する。第 2 部は三つの章から構成されているが、それぞれの章で西田がこの著作で提示する形而上学を考察していきたい。その理由は、この著作の形而上学が西田の理論のなかで私たちの考察にとって最も重要なものと考えられるためである。

西田はこの著作のなかで、認識や行為などあらゆる経験を基礎付ける「瞬間」を提示する。この意味で、西田の現在の瞬間の事実の現出に関する考察はこの著作でひとつの形而上学へと結実する。私たちがこの形而上学を最も重要な議論として捉える理由は、この形而上学が西田の議論のなかでも最もラディカルな立場と捉えることができるためである。『無の自覚的限定』は「事実そのもの」の現出を正面から問い、そしてその現出があらゆる経験を基礎付けることを問題としている。いわば、この著作では異邦の経験そのものが問われている。第 2 部において、私たちは西田のこの試みに焦点を当てていくことになるだろう。

次に、この第 2 部のそれぞれの章の内容を確認しておこう。この第 6 章で、私たちは『無の自覚的限定』で提示される形而上学と「衝動」概念の関わりを考察する。この考察を通じて、私たちは「衝動」概念がこの著作の形而上学の根幹に位置することを提示したい。続く第 7 章では、『無の自覚的限定』における個人的経験の組織化のプロセスに焦点を当てて読解を行っていく。また、このことを通じて、私たちは『無の自覚的限定』における認識論、存在論、時間論など、それぞれの議論の繋がりを把握することができるだろう。そして第 8 章において、私たちは後期西田を批判的に検討していく。そして、その検討を手引きに、『無の自覚的限定』の他者論のなかにその問題点を回避できるような側面が存在することを論じていくだろう。そして、この議論は西田の後期哲学を扱う第 3 部の準備の役割を果たすだろう。

それでは、本章の議論に入ろう。本章は『無の自覚的限定』の衝動概念を主題とする。とりわけ、この著作で西田が提示する「瞬間」と「衝動」の結び付きに注目して考察を進めていきたい。そして、この考察を行う上で「身体」が重要な論点として浮上する。

議論の流れとしては以下のものとなる。

まず第 1 節において、私たちは『無の自覚的限定』の位置付けを考察する。とりわけ、『無の自覚的限定』以前の著作との比較がこの節の議論の焦点となる。この比較を通じて、私たちは『無の自覚的限定』である決定的な変化が現れたことを確認したい。

第 2 節では、『無の自覚的限定』で提示される「絶対無の自己限定」を考察する。「絶対無の自己限定」とは、瞬間的な現在の事実の現出を示す概念であり、これがこの著作で提示される西田の形而上学の第一の原理となる。また、この「絶対無の自己限定」は「純粋経験」がそうであったように、いくつかの水準を持つと考えられるのだが、本章はその最初の水準に焦点を当てたい。つまり、個人的経験の組織化の最初の水準の内実が本章の第 2 節の考察の課題となる。そして、この議論を通じて、『無の自覚的限定』における衝動と身体の位置付けを解明できるだろう。

第1節　『無の自覚的限定』における身体の位置

それでは、西田の著作内における『無の自覚的限定』の位置付けを考察していこう。この著作は田辺による批判以後に出版されたこともあり、それまでの西田の立場と大きく異なる論点が見受けられる。このために本節は『無の自覚的限定』とそれ以前の著作との差異に焦点を当てたい。そして、それは「身体」をめぐる変化として捉えることができるものであるだろう。

また、本節は次の順序で議論を進めていく。まず、私たちは前章で論じた『働くものから見るものへ』の次に出版された『一般者の自覚的体系』(1930) の内容を確認する。本論はこの著作を主題的には考察しないが、西田の理解のために確認しておきたい議論がいくつか存在するためである。次に、『無の自覚的限定』で生じた理論的な変化について考察していきたい。そして、この理論的な変化の考察を通じて、西田の著作内における『無の自覚的限定』の位置付けを明確化したい。つまり、第 1 節の目的は、それ以前の著作との比較から浮かび上がる『無の自覚的限定』の位置付けの解明となる。

一般者の自覚的体系

それでは、まず『無の自覚的限定』に先立つ『一般者の自覚的体系』(1930) の議論を見ていこう。

『一般者の自覚的体系』の主題は「場所」を基とした人間の経験の構造の解明と言えるだろう。換言すれば、この著作では第 5 章で論じた「有の場所」、「対立的無の場所」、「絶対無の場所」の三層構造のさらなる精緻化が主に考察されている。また、この著作は田辺の批判と同時期の著作でもある。そのため、前半部と田辺の批判以降に著された後半部では、大幅な理論変更が密かに行われている。

この著作の議論の最中に行われた田辺の批判に由来する理論の変化が、本論にとっても重要となるために、これを前半部と後半部の対比によって考察したい[136]。

『一般者の自覚的体系』の前半部では、「有の場所」・「対立的無の場所」・「絶対無の場所」がそれぞれ「判断的一般者」・「自覚的一般者」・「知的直観の一般者」と名前を変えて考察されている。さらに、『働くものから見るものへ』の三層構造ではなく、新たに第四層の経験として「絶対無」が主張される。つまり、『一般者の自覚的体系』の前半部では「判断的一般者（≒有の場所）」、「自覚的一般者（≒対立的無の場所）」、「知的直観の一般者」、「絶対無」という四層構造が提示され、この四層構造をもとに人間の経験の成り立ちが考察されている。

この第四層である「絶対無」に関して考察していこう。この論点に関する『働くものから見るものへ』との差異は、『一般者の自覚的体系』では種別的に異なる二つの「直観」が主張される点にある。『一般者の自覚的体系』のなかで、西田は『働くものから見るものへ』で論じた直観が純粋なものではなく、その下層により純粋な「言語を絶し思慮を絶した」直観が存在することを主張する。これが『一般者の自覚的体系』の前半部の中心的な主張であるのだが、このことを明瞭に理解できる一文を引用しよう。

> 知的直観の一般者をも包み、我々の真の自己がそれに於いてあると考えられるものは、絶対無の場所とも言うべきものであって、すなわち宗教的意識と考えられるものである。［……］知的直観といえども、それがなお意識の志向性を脱しないかぎり、概念的知識に関係をもつと言い得るのである。これを越えて絶対無の場所に於いてあるものに至っては、もはやこれについて何事をも言うことはできない、全然我々の概念的知識の立場を越えたものである、言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界と言うのほかはない。（5-180）

『働くものから見るものへ』で扱われた「直観」は個物の把捉と関わる点で志向的な性質を維持しており、そのためにその直観は純粋なものではない。西田によれば、志向性

---

[136] 本論はこの著作の第四論文「叡智的一般者の世界」までを前半部として、それ以降の論文を後半部として捉えている。

の根拠である直観を考察する必要がある。そして、それは「もはやこれについて何事を言うことはできない」、概念化不可能な「見ること」の根源としての「神秘的直観」として提示されるものとなる。

そして前章で見たように、この主張が田辺を怒らせた。田辺は、まさにこの概念化不可能な「見ること」を根底に据える立場を「哲学の宗教化」と批判する。彼によれば、根拠を言語化不可能な神秘としてのみ語るとき、理論は空疎化され、実在はすべて神秘的な根拠からの剥落となる。そのために、このような西田の立場は哲学の立場とは言い得ない。田辺はこのように批判していたのであった。そして、この論点に関して、筆者は田辺に賛同する。

とはいえ、この批判は西田をおそらくひどく動揺させた。それは彼が『一般者の自覚的体系』の議論のなかで、明示しないものの密かに大幅な立場の変更を行っている点に見受けることができるだろう。この立場の変更は、この『一般者の自覚的体系』の末尾に付された総説から明瞭に確認できる。

> 絶対無の自覚が自己自身を限定するにあたって、そのノエマ面として、すべて有るものを限定する最後の一般者の場所というものが成立すると共に、そのノエシス的方向に無限なる生命の流というものが見られるのである。(5-451)

つまり、後半部では「絶対無」の現れが必然的に二つの方向に分離することが主張される。いわば、「絶対無」は現れる時には必然的に志向性を持つと主張され直しているのである。そして、この変更は、おそらく田辺の「生のままなる現実とか行為とかいうものが、全くその本来の意味を失うと思わざるを得ない」という指摘に由来するものと考えることができる。つまり、西田はこのように変更することで、「絶対無」と行為を結びつけようとしていると言えるだろう。このために、実質的には『一般者の自覚的体系』で新たに提示された志向性の根源である純粋な見ることという発想は西田の哲学から姿を消すのである[137]。

絶対無の現れは二つの方向に分離する。そして、この二つの方向は、それぞれ「絶対無のノエマ的限定」・「絶対無のノエシス的限定」という術語によって提示される。

ところで、この「絶対無のノエマ的限定」・「絶対無のノエシス的限定」はフッサール

---

[137] このために本論は『働くものから見るものへ』の直観概念と、『無の自覚的限定』の直観を結びつけて考察する。なぜなら、実質的には田辺の批判によって、西田は『働くものから見るものへ』の直観概念に回帰していると考えられるためである。

の現象学あるいはブレンターノの志向性理論の術語を借り受けられているが、おそらく西田は別の事柄を念頭に議論を行なっている。すなわち、この二つの術語に関して西田は「……について」という意識の持つ志向性ではなく、「自己が自己に於いて自己を見る」という「自覚」の作用における「主語的超越」・「述語的超越」の二つの超越を念頭に置いている。このために、本論がこの術語をそのまま議論のなかで使用すると不必要な混乱を招くと思うため、私たちは次の手法を取りたい。私たちは、「絶対無のノエマ的限定」を〈無底〉、絶対無のノエシス的限定を〈受容性〉と言い換えて議論を行なっていく[138]。

これまでに、『一般者の自覚的体系』で現れた変化が、田辺の批判に由来した「絶対無」の現れの二方向の分離という着想であることを見た。そして、さらに『一般者の自覚的体系』の後半部と『無の自覚的限定』にも明確な差異を見出すことができる。このために、続いて『無の自覚的限定』と『一般者の自覚的体系』の理論的差異を確認しておこう。

両者の差異は『無の自覚的限定』の西田が万物に共通する根拠として「絶対無」を措定しない点にある。まず、『一般者の自覚的体系』の後半部を見てみよう。そこでは、「無にして見る自己のノエシス的限定の立場に於いては、すべてが一つの生命に合流するということができる」という言葉の「すべてが一つの生命に合流する」という言葉に見受けられるように、「絶対無」の作用が万物に共通する根拠として捉えられている（5-451）。他方で、『無の自覚的限定』はそうではない。「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない」と述べられるように（6-381）、「絶対無」はもはや万物に共通の底とはみなされていない。換言すれば、『無の自覚的限定』では「一つの生命」などの万物に共通する何らかの実体的な根拠が全く措定されない[139]。

私たちの見立てでは、『無の自覚的限定』のこの特徴が、『無の自覚的限定』を西田の著作のなかで最も興味深いものとしている。これに関しては、第 2 節のなかで追っていこう。また、本論が『一般者の自覚的体系』という重要な著作を詳細に論じない理由は、この著作では「絶対無」の一元論的な根拠性が強調されているためである。つまり、前章で私たちが選択しないと述べた「生む無」が強調されている。このために、本論は『一

---

138 ところで、「受容性」は上述の『一般者の自覚的体系』の絶対無のノエシス的限定を生命の一なる流れとする定義とずれている。これは本論が『無の自覚的限定』の第三論文以降の絶対無のノエシス的限定を念頭に置くためであると言えるだろう。

139 とはいえ、第 8 章で批判的に検討するが、共通の根拠が維持されている議論とそうではない議論の二つの議論が並行的にこの著作では現れている。

般者の自覚的限定』を詳細に検討しない[140]。

それでは、次に『無の自覚的限定』で現れた理論的な変化を考察していきたい。

『無の自覚的限定』における理論的変化

まず、『無の自覚的限定』で顕在化する理論的な変化を明らかにするための下準備として、前期と後期の「主客未分」をめぐる立場の相違を見ていきたい。

私たちは、第 1 章で西田の理論が「主客未分」の経験から出発することを見た。そして、この傾向は基本的に前期著作それぞれに受け継がれている。だが、西田の後期著作の開始を告げる著作『哲学の根本問題』（1933）では、次のように前期の「主客未分」が明確に批判されている。

> この如き［直接経験や純粋経験に立脚する］考の人々は主客未分以前の立場に立つと言うも、ようするに内から外を見るに過ぎないと言うことができる。しかし私は我々の真の自己というべきものは働く自己というものであり、真の実在というものは行動的自己の対象と考えねばならぬと思う。（7-5）

また、この主張は、1935 年に行われた西田の教え子である三木清との対談にも見出すことができる。この対談で西田はこう述べる。

> 主観即客観というと、例の主客未分の状態を考えていると言われるが、あれは一種の神秘主義で、神秘主義は主観主義である。私の考えを神秘主義だというのは誤解だ。私は、実在は歴史的な物であると考える。歴史的な物は主観的客観的なものである。[141]

つまり、後期の西田は「主観的・客観的」である立場を主張しており、そこから前期の「主客未分」を批判している。だが、どの時点でこのような決定的な変化が現れたのだろうか。率直に言えば、この移行は段階的に遂行されていったと考えられるため、明確な切れ目の指摘は難しい。だが、次の二つのものを大きな要因として提示できるだろう。

第一の要因は、前章で確認した概念「場所」の案出である。この案出によって、二元

---

[140] とはいえ、『一般者の自覚的体系』には、第六論文「自覚的一般者及びそれとその背後にあるものとの関係」における身体的な空想をめぐる議論など、他の著作には現れていないいくつかの興味深い論点が存在することを述べておきたい。

[141] 西田幾多郎 『語る西田哲学　西田幾多郎 談話・対話・講演集』、書律心水、p. 73

性を両立した仕方で扱うことが可能となり、この概念「場所」とともに現れた「主語的超越」・「述語的超越」の二つのベクトルの顕在化のなかで立場の移行が生じたと言えるだろう。そして第二の要因が、田辺の批判である。上記で確認したように、これが『一般者の自覚的体系』（1930）の後半部で断絶した二元性が顕在化した直接の要因と考えられるためである。

だが、この「主観的・客観的」な立場への移行は西田の理論に何をもたらしたのだろうか。端的に述べると、それは経験の外部である。上記の『哲学の根本問題』からの引用では、「主客未分」が「内から外を見る立場」と批判されていた。つまり、「主客未分」では、経験の外部を明確に捉えられていないと主張されている。「純粋経験」はあらゆる存在に共通する「経験」という一なる地盤を設定した上で考察を開始する。そのため、この立場は客観的な実在の持つ自律性、独立性を適切に扱うことができない。後期の西田はこう考えていると言えるだろう。だが、この「経験」の外部とは具体的にはどのような内実を持つのだろうか。おそらく、このような問いが浮かぶだろう。

ところで、この外部性が提示される著作が『無の自覚的限定』である。そして、この論点において「身体」が重要となる。『無の自覚的限定』で導入される身体論によって、西田は経験の外部を措定すると考えられるためである。そして、このために本章の考察の主題は『無の自覚的限定』における身体の位置付けとなる。

ここまで前期と後期の「主客未分」をめぐる立場の変化を確認した。そして、この変化には『無の自覚的限定』の身体論が関わる。次に、この議論を考察する準備として、西田の身体論の前期からの変遷を確認したい。

身体論の変遷

まず、西田の最初の著作である『善の研究』における「身体」の位置を見ておこう。この著作では「身体」は意識的である直接的な経験に対して二次的なものとされる。

> 我々に最も直接である原始的事実は意識現象であって、物体現象ではない。我々の身体もやはり自己の意識現象にすぎない。意識が身体の中にあるのではなく、身体は反って自己の意識の中にあるのである。（1-52, 53）

上記の引用で重要な点は「身体」が「自己の意識現象にすぎない」と説明されている点である。つまり、『善の研究』では「身体」は経験を可能にするものではなく、意識的な経験の抽象化によって現れる。その意味で身体は「純粋経験」の抽象によって成立す

る二次的なものにすぎない。

そして『善の研究』以降も、「身体」が一次的な意識的経験の抽象された部分であると主張されていく。たとえば『自覚』では、「物質にあるものを加えることによって意識を生ずるのでなく、意識からあるものを減ずることによって物質に至る」として（2-219）、意識的な経験の減算によって身体が提示されている。

また、この傾向は『一般者の自覚的体系』にも確認できる。この著作の第六論文「自覚的一般者及びそれとその背後にあるものとの関係」のなかで「身体」が次のように論じられているためである。

> 我々の身体の後にはイデヤ的内容が潜んでいるのである。故に我々の意識現象は身体的ならざるはない、意識が身体によって限定せられると言うのは、自然の一部分としての身体によって限定せられるのではない、イデヤの影としての身体によって限定せられるのである。（5-267 強調筆者）

ここから理解されるように『一般者の自覚的限定』の後半部でも、それまでの著作とほとんど同様の仕方で身体が論じられている。すなわち、身体は経験に内在する超時間的な領域の「一部分」に過ぎない。つまり、『一般者の自覚的体系』まで、身体は二次的なものとみなされている。

だが、『無の自覚的限定』の第一論文において「身体」に関する明確な変化が現れる。西田は身体を二次的な経験の部分としてみなすのではなく、それを経験の成立に関わる一次的な水準に置き直している。これは次の一文から理解される。

> 絶対無のノエマ的自覚というのは我々の身体的自己の自己限定と考えるものでなければならない。それはノエマ的には事実が事実自身を限定すると考えられ、ノエシス的には生命そのものの自己限定と考えられるが、絶対無のノエマ的自覚としては生命即事実であり、事実即生命である。（6-80）

この文章の「絶対無の自覚」に関しては後ほど考察していくが、これは経験の成立を意味する。つまり、『無の自覚的限定』では身体はもはや二次的である「部分」ではない。身体は自己形成のプロセスの第一の水準に置かれている。つまり、『無の自覚的限定』では、意識的な経験ではなく、身体的な経験の成立が一次的なものとして扱われる。

この変化は、経験が保持する超時間的な領域にも及ぼされる。『一般者の自覚的体系』

とは対照的に『無の自覚的限定』では「イデヤ的なるものはいつでも事実的なるものから出立せねばならぬ」と主張されている（6-42）。つまり、『無の自覚的限定』では、経験に内在する超時間的な領野が身体を規定するのではなく、逆に身体が経験の超時間的な領野を規定すると主張されている。

そして、この変化によって『無の自覚的限定』では、経験の持つ準－独我論的性質が前景化する。〈私〉の経験がそれに先立つ根拠を持たないことが主張されるためである[142]。そして、このことを通じて、西田の哲学に経験の外部という発想が明確に現れる。換言すれば、経験の外部とは、私の身体的に基づいた事象のなかに現れることのない他の自律的な存在者が持つ特質であると言えるだろう。たとえば、他者の意識をその例に挙げることができる。つまり、経験の外部とは、私たちからは確証することのできない存在者それ自身が持つ固有の経験である。

だが、どのようにこの外部は私たちの経験に現れるのだろうか。この問いに明確な答えを出すのは第 8 章となるが、この問いが本章の議論の手引きとなる。本章は、以降でこの経験の「外」をめぐる論点から『無の自覚的限定』における身体と衝動概念の内実を考察していきたい。

第 2 節　『無の自覚的限定』における「身体」と「衝動」

第 1 節のなかで、私たちは『無の自覚的限定』において身体論に大きな変化が現れることを見た。これを踏まえつつ、第 2 節では『無の自覚的限定』における身体論の内実を考察していきたい。とりわけ、「絶対無の自己限定」の第一の水準との連関が本節の考察課題となる。

まず準備として、この『無の自覚的限定』における経験の成立に関して考察していきたい。上述したが、西田はそれを「絶対無の自己限定」という術語によって示す。そして、これは次のように提示される。

> 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うものは、事実そのものという如きものでなければならない。［……］私が事実そのものというのは、すでにリッケル

---

142 この主張の対照となる立場として、たとえば『善の研究』における純粋経験の立場からは「他人との意識も［……］連結して一と見做すことができる」という言葉を提示できるだろう（1-75）。

トのいわゆる所与の範疇の如きものに当てはまったものを言うのではない、「あの花が赤い」とか「この鳥が飛んだ」とかいう如きいわゆる知覚的事実という如きものを意味するのではない。それらはすでに性質とか働きとかいう範疇に当てはまったものである、すでに構成せられたものである。(6-167)

「絶対無の自己限定」とは、現在の瞬間の事実の現出である。そして、ここで「現在」をめぐる西田の立場が固定されると言える。西田によれば、そのような現在の事実を考察するためには、あらゆる前提を排する必要がある（6-167)。いわば、何かしらの立場に「於いて」見られた限りの事実ではなく、「事実そのもの」の現出が「絶対無の自己限定」によって問題とされている。そして、具体的にはこの事実の現れは次のように表現される。

「この鳥」が飛ぶというのではなく、「この鳥が飛ぶ」という事実があるということである。いまだいわゆる時間空間の意味に於いて、この時この場所というのでもない、私のいわゆる今の自己限定からいわゆる時間空間が限定せられるのである。まだ「この鳥」として言表の内容が外に考えられているのでもなければ、この事実を見ている「私」というものが内に考えられているのでもない。ただかかる命題によって言表される事実そのものが、自己自身を限定する今の内容として自己自身を見ているのである。(6-168・強調筆者)

『無の自覚的限定』において、西田が自らの哲学の立脚点とするものは「事実そのもの」の現出である。それは、〈私〉と対象、内と外などの分節がいまだ存在しない「ある／ない」という区分に先立つ現出であり、西田はこの現出の時間性を「瞬間」として明示する（6-167)。

さらに西田は次のように述べている。「私のいわゆる今の自己限定からいわゆる時間空間が限定せられるのである」。つまり、西田は時間と空間の形式から外れた瞬間の事実を問題とする。過去や未来、および時間の系列、分節された空間的経験は現在の瞬間を地盤として成立する二次的なものである。西田の表現を用いれば「瞬間は時に於いてあるのではなく、その外にある」(6-160)。すなわち、分節に先行しそれを組織する瞬間の事実の現出が『無の自覚的限定』の議論の第一の水準に据えられる。

さらに、西田はここで本論にとって重要な主張を行っている。それは、現在の瞬間として現出する事実が個物それぞれによって異なるものとして考えられている点である。この瞬間の「事実そのもの」の現れは、万人に共通する事実とみなすことができない。

その事実の現出はあらゆる分節に先立つという点で、瞬間は根拠を欠いているためである。西田はそれを「真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在をもつ」と表現する（6-140）。〈私〉と他者、あるいは五秒前の〈私〉と現在の〈私〉は、同一の事実を持つと断定できない。西田にとって、そこに何らかの根拠を措定することは、経験の不当な歪曲であると捉えられるためである。換言すれば、あらゆる個物が、そしてあらゆる瞬間の〈私〉が他から断絶した準－独我論的な経験を持つ。この著作で西田が問題とする事柄は、この他から断絶した事実による個人的経験の組織化である。

「絶対無の自己限定」とは、特異的な瞬間の事実の成立を意味する。それぞれの個物によって異なる「現在」が存在するのであり、そして、個物が持つ現在の瞬間それぞれが他の瞬間から断絶した独自性を持つ。いわば、『自覚』で論じられた質的切断である「現在」という議論が、『無の自覚的限定』の「瞬間」の議論に引き継がれ、さらにラディカル化される。「現在の瞬間」は、諸々の分節に先立つ準－独我論的な「事実そのもの」の現出を意味する。そして、西田はこの瞬間の事実の現出を「絶対無の自己限定」と呼ぶ[143]。

次に、この「事実そのもの」の現出として語られる現在の瞬間の成立が持つ運動性に関して考察していきたい。そして、西田はこの事実の現れを身体と結びつけて論じている。このために、私たちは「事実そのもの」の現れの持つ身体性に関して考察していきたい。

『無の自覚的限定』における「身体的限定」

前節で、私たちは『無の自覚的限定』において身体性が経験に内在する超時間的な領野を規定すると述べてられていることを確認した。そして、この議論は瞬間の事実の現出である「絶対無の自己限定」と直接に結びつく。「絶対無の自己限定」とは、身体的な事実の成立として述べられているためである。西田はこれを次のように表現している。

> 事実が事実自身を限定するという時、それはまず身体的限定と考えられるものでなければならない、自己自身を限定する事実は身体的に自己自身を限定すると考えられねばならない。（6-77）

現在の瞬間における事実の現出が「身体的限定と考えられるもの」と提示される。つま

---

143 ところで西田は「絶対無の自己限定」、「永遠の今の自己限定」という二つの基礎概念をこの著作で提示しているが、本論はこれを同一のものとして捉えている。

り、「絶対無の自己限定」である瞬間の事実の現出とは、身体的なものであり、かつ、それが経験に内在する超時間的な領野を規定する。換言すれば、瞬間が経験に内在する超時間的な領野に先行する。

西田はこの事柄を「事実が事実自身を限定する」という言葉で表現する。つまり、「事実そのもの」以外の根拠を欠いた現出がここでは考えられている。西田によれば瞬間は明確な根拠を持たない。「事実的限定の底には表現すべからざるものがなければならない」(6-60)。「事実そのもの」の現出には、それに先行する実体的な根拠が存在しない。そのために、瞬間の事実は見通すことのできない底、つまり無底的なものとして現れる。すなわち、「絶対無の自己限定」とは、自覚によって自らを規定する無底的な事実の現出である。

また、西田はこの事実そのものの現出に関して、次の事柄を主張している。それは、この「事実そのもの」の現出が自覚的なものであることだ。つまり、「自己が自己に於いて自己を映す」という定式のもとに「事実」は現出する。「絶対無の自己限定」とは、事実が自己を現出するものとして固定する作用であり、同時にそれが自覚的であることから、それは〈私〉のパースペクティヴを形成する原理となる。瞬間の事実の現出は〈私〉にとって外的なものではない。だが、同時にそれは内的なものであるとも述べることができない。そこには内と外という明確な分節がいまだ存在しないためだ。このような事実の現出が「自覚的」なものとして〈私〉の経験的意識を成立させる。また、後述するように、この状態は「主客未分」でもない。分節を成立させる二方向の分離がすでにこの時点でも現れていると考えられるためである。

そして、この現在の瞬間の成立が自覚的であるという議論は別の論点とも結びつく。それは「自覚」の連続性に関わる論点である。地図の中の地図が別の地図を要請するように、現在の瞬間の事実の成立は別の瞬間の産出へと差し向けられていく。「質的切断」である非連続的な瞬間は、別の瞬間を要請する。そして要請はさらに別なる要請を呼び、瞬間の産出が反復されていく。つまり、非連続的である身体的な事実の定立が連続していく。

とはいえ、ここで次の問題が浮かび上がるように思われる。私たちは「絶対無の自己限定」が身体的な事実の成立であると述べたが、ここでの「身体」とは具体的には何を示すものなのだろうか。すなわち、この水準の身体性としては何が想定されているのだろうか。そして、その事柄を解釈するにあたって、私たちは次の一文を用いたい。

> 私というものは「そこに」あるのでなく「ここに」あるものでなければならぬ、ここから

そこが見られるのである。[……] 自己のある所、そこが今であり、ここである、現在から過去未来が見られ、ここからそこ、あそこが見られるのである。(6-173)

つまり、「絶対無の自己限定」とは、〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点の成立を意味する。瞬間の事実の現出とは、〈私〉のパースペクティヴの原点の形成を意味する。これが「絶対無の自己限定」の第一の持つ水準である。

パースペクティヴの原点は、私たちの身体が位置するところに存在すると考えることができるが、私たちの身体と同一のものではない。その理由は〈ここ〉という原点の指標不可能性にある。〈ここ〉の指標を試み、自分の足元の地面や自分の身体を指差してもそれは〈ここ〉ではない。指標を試みるときに、それは〈そこ〉へと変容してしまうためである。あるいは網膜が〈ここ〉であるのだろうか。だが、私の視野と他人の視野を VR 機器によって入れ替えた場合にも、〈ここ〉は〈ここ〉として残存する。つまり、〈ここ〉とは指標不可能であるという点において、一人称的あるいは準－独我論的な経験に属する。西田が「絶対無の自己限定」と重ねて提示する身体性とは、他者との共通性が措定されない一人称的な経験の属する〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点の「自覚的」な成立である。

つまり、西田は「絶対無の自己限定」である事実そのものの現出は、身体的なものであると述べるとき、そこでの身体性として、一人称的なパースペクティヴの原点の動的な成立を念頭に置かれている。そして、このパースペクティヴの成立は、無底的かつ自覚的である。それは根拠が欠落した非連続的な瞬間の明滅としての異邦の経験である。そして、「真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在をもつ」(6-140)。つまり、それぞれの個物が、あるいはそれぞれの個物の瞬間が異邦の経験を持つ。そして、その異邦の経験は身体的なものである。換言すれば、その無底性は私たちの身体の無底性に由来する。後期のテクストとなるが、西田はこの身体の無底性を次のように表現している。「我々の身体的存在は無基底的として場所的有と言うことができる」(11-305)。身体そのものが、無根拠的なものとして、それぞれの瞬間の私たちに与えられる。それは〈私〉の意志に先立つものであり、そして〈私〉はなぜこのような身体を持つのか、という問いは根拠が欠けている。もちろん、さまざまな因果作用に一定の根拠を見出すこともできるだろう。だが、それは何故この〈私〉が、この身体を持つのか、という問いの答えとなるものではない。そして、その無底的な身体は〈ある／ない〉という分節に先立つ〈いま－ここ〉のパースペクティヴの成立とともに〈私〉として現れる。この意味で、意志に先立つ所与としての身体、非意志的な身

体は世界に先立つものである。

そして、このパースペクティヴの原点の成立は、私たちにとって受動的な契機として現れるとされる。副次的にではあるが、これは次の一文から確認される。

> 我々が身体の底に身体を脱した時、はじめて自己自身を限定する事実そのもののノエシス的限定の意義に達する、真に生命自身の自覚に至る。(6-78 強調筆者)。

この一文では、この一文のポイントは「はじめて」という注釈である。つまり、『無の自覚的限定』の第一論文では、能動性の源泉として「生命自身の自覚」が考えられているのだが、この能動性に〈いま－ここ〉というパースペクティヴの成立を伴う瞬間の事実の現出が先立つ。そして、それが能動性を欠いた状態であるという点で、事実の現出は受動的なものと考えることができるだろう。

また、同様の図式は、西田が万物に共通する「生命」という根拠を措定しなくなったときにも見出すことができる。西田はそれを「感官」として次のように提示している。

> 私のいわゆる今の自己限定として絶対無の自覚的限定というのは［……］非合理なるものの合理化としてまず感官的と考うべきものである［……］。感官的限定と考えられるものがいつも我々に現在と考えらえるものであり、感官的なるものに於いて我々はいつも永遠なるものに接しているのである。(6-139)

「絶対無の自己限定」の第一の水準とは、明確な根拠の欠いた意志の能動性に先立つ受動的な瞬間の事実の現れである。西田はこの水準の身体性を「感官」(6-134) あるいは「事実的身体」(6-84) という術語で提示する。『無の自覚的限定』における身体的経験とは行為可能な身体から捉えられた経験ではない。ここではそれに先立つ受動的な身体性が問題とされている。すなわち、西田は「事実的身体」および「感官」という語によって、行為可能な身体に先立ち、それを可能とする受動的な身体性を問題としていると言えるだろう。この点から、「絶対無の自己限定」の第一の水準は自己の意志に先立つ「事実的身体」の定立を意味すると考えることができる。つまり、過去や未来という時間の方向に先立つ「瞬間の事実」の現出は、〈いま－ここ〉というパースペクティヴの定点の受動的な形成を意味する。つまり、「絶対無の自己限定」の第一の水準は、自己の非意志的かつ無底的な身体の定立である。そして、〈私〉の身体の事実性は「事実的身体」は世界および経験に内在する超時間的領野、時間の系列に先行し、それを可能と

する。

『無の自覚的限定』における身体の無底性

これまで「絶対無の自己限定」と示される瞬間の事実の現れが、身体的なパースペクティヴの原点を成立させることを確認した。

次に、私たちはこのパースペクティヴの成立が異なる方向性を持つ二つの作用に分離する点に焦点を当てたい。ここで『無の自覚的限定』で、田辺の批判に由来して経験の成立が二方向への分離のもとに考察されていることを思い起こそう。

すなわち、『無の自覚的限定』において瞬間の事実の成立である「絶対無の自己限定」は二つの方向へ分離して現れる。そして、その点でそれは「主客未分」の経験と区別される[144]。さて、西田はこの二つの方向の関係を次のように表現する。

> 直覚というのは知るものと知られるものとの合一を意味し、場所が場所自身を限定することでなければならぬ。しかしかく言う場合、合一するという意味において直に一となると考えられても、どこまでも能限定面と所限定面とが区別されねばならぬ。(6-92)

実体化に先立つパースペクティヴの原点の成立のなかには、区別される能限定面と所限定面という二つの側面が現れる。上記の一文だけでは「直覚」の意味が不明瞭だが、次の一文のなかでこれが「絶対無の自己限定」にも該当すると論じられている。

> 絶対無の自覚に於けるノエシスとノエマとの合一面即ち自覚面ともいうべきものに於いて、事実即生命、生命即事実でなければならない。しかし我々が真に絶対無の自覚の立場に入ることができない以上、抽象的自己限定として一方に事実自身の自己限定が見られ、一方に生命自身の自己限定というものが見られるほかはない。(6-73, 74・強調筆者)

まず、ここでは「絶対無」との合一が示されていた『一般者の自覚的体系』の前半部と異なり、個人が「真に絶対無の自覚の立場に入ることができない」ことが主張される。つまり、田辺の批判の影響から「絶対無の自己限定」の神秘主義的側面がここでは明確に否定されている。西田の言葉によれば、「一方に事実自身の自己限定が見られ、一方

---

144 平易に述べると、この二つの方向は「事実」からの受動的な規定と、〈受容性〉をもとにした能動的な規定と述べることができる。だが、ここには様々な論点が加わってくるために、詳しくは次章で考察したい。

に生命自身の自己限定というものが見られるほかはない」。つまり、準－独我論的な経験において「絶対無の自己限定」は必然的に、二つの方向性に分かれて現れることがここで主張されている。

ところで、上記引用では、「事実」の自覚に由来する連続的な産出が「生命の流れ」として捉えられている。つまり、この時点では「生命の流れ」があらゆる個物に共通する根拠として措定されているのであるが[145]、『無の自覚的限定』の第三論文では、この水準の経験が共通の根拠を持たないことが主張される。上述したように、第三論文以降では「真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在をもつ」という言葉に示されるような（6-140）、個物の経験および個物が持つ現在それぞれの自律性が主題化される。だが、この時点にも二つの方向性は措定されていると考えることができるだろう。

「絶対無の自己限定」とは、〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点を成立させる過去未来をその内に含む無底的な瞬間の事実の現出であり、その瞬間の事実の成立は、二つの方向に分かたれて現れる。そして、上述の引用に続く文章のなかで、この二つの方向が、私たちの経験では「知覚と衝動」に該当するものとして次のように提示される。

> ［……］しかし我々が真に絶対無の自覚の立場に入ることができない以上、抽象的自己限定として一方に事実自身の自己限定というものが見られ、一方に生命自身の自己限定というものが見られる外はない。意識的自己の自己限定に比して言えば、知覚と衝動という如きものに当たるのである（6-74）

「意識的自己の自己限定に比して言えば」、つまり個人的な経験に立脚してこの二つの方向性を考察するとき、「絶対無の自己限定」は「知覚」と「衝動」の分離の成立として捉えることができる。

これまでに私たちは「絶対無の自己限定」は「知覚」と「衝動」という二方向への分離を考察してきた。だが、ここでは出来上がった状態の経験が論じられていると考えることができる。そのために、私たちは「知覚」と「衝動」の分離が形成されている最中の作用を捉えることを試みたい。ここで手引きとなるものは『無の自覚的限定』の第一論文の次の一文である。ここでは「知覚」と「衝動」の関係性が「外」と「内」の対立

---

[145] この「生命の流れ」は『一般者の自覚的体系』の総説における「無にして見る自己のノエシス的限定の立場に於いては、すべてが一つの生命に合流するということができる」という主張に立脚していると考えることができる（5-541）。

に準えられながら、次のように提示される。

> 我々の知覚と考えるものは外からの限定と見ることができ、我々の衝動と考えるものは内からの限定と見ることができる。しかし知覚というのも、一種の意識作用として衝動的ということができる。こういう意味においては知覚の底に考えられた外的なるものも内的なる意味をもってくる、これに反し衝動というものもその底は不可知的である、こういう意味において外的ということもできる。かく考えれば、内的と考えたものが外的であり、外的と考えたものが内的であり、[……] 事実が事実自身を限定すると考えられるのである。（6-59）

ここでは、西田は「事実が事実自身を限定する」という事実的身体が成立する水準を、「内」に位置する「衝動」と「外」に位置する「知覚」の交錯として描いている。だが、彼によれば「絶対無の自己限定」である「事実が事実自身を限定する」水準においては、この外と内は絶対的な区分ではない。まだこの時点では明確な分節が存在しないためである。

つまり、「衝動」と「知覚」という分節が出来上がった状態ではなく、その分節が出来上がりつつある状態の作用が見出される必要がある。すなわち、「絶対無の自己限定」に関して、この外と内の区分が成立する最中の作用を見出すことができた時、私たちはそれを「絶対無の自己限定」の第一の水準が持つ作用と捉えることができるだろう。そして、この作用は上記の引用にすでに示されている。西田によれば、「外」と対応する「知覚」は一種の意識作用として衝動的なものである。だが、他方で「内」に対応する衝動は「その底が不可知」であるという点で自己に外的であると提示される。つまり、ここには内と外という区分に先立つ、その底が「不可知的」である衝動が提示されている。つまり、「絶対無の自己限定」の第一の水準の作用は、無底的な衝動である。

また、この無底的な衝動は偶発的にこぼれ出た概念とは考えにくい。なぜなら第 8 論文「私と汝」のなかでもこの底が不可知である「衝動」が提示されるためである。

> 欲求そのものも我々の自己意識の外から起こると考えられねばならない、欲求の底に衝動とか本能とかいうものが考えられるのである。[……] 欲求の底にはどこまでも深い非合理的なるものがなければならない、しからざれば我々の自己は実在的とは考えられない。（6-410）

ここでも底が不可知的な衝動が提示されている。また、どこまでも「深い非合理的なるもの」という形容がなされているが、これは「事実」が無底的であるために、「絶対に非合理的な」と形容されている点と対応する。すなわち「絶対無の自己限定」の第一の水準における作用は「衝動」である。とはいえ、これは一元論的なものではない。次章で確認するように、この衝動に対する受容性の契機が存在するためである。

さて、西田が『善の研究』から考察し続けてきた「事実そのもの」に関する思考は『無の自覚的限定』において瞬間の事実の現出として結実する。この「事実そのもの」の現出によって、〈いま－ここ〉というパースペクティヴが受動的に形成される。そして、そのなかで無根拠的にこの瞬間の身体が〈私〉の身体として現れる。そして、そのことを通じて、「自覚的」に〈私〉の一人称的な経験が成立する。また、この瞬間の身体の成立は過去や未来、空間的分節に先立ち、さらに経験に内在する超時間的な領野を成立させる。そして、その瞬間は衝動として現れる。すなわち、それ自身以外の根拠を欠いた無底的な身体の定立が持つ作用が「衝動」である。この意味で、「衝動」はこの瞬間の〈私〉の異邦の経験そのものを指し示す。

この状態の経験はそれ自身に根拠を欠いている。つまり、この経験は他者、あるいは次の瞬間の〈私〉と共通する根拠を持たない。だが、逆説的にこの根拠の不在が他者との関係性を可能とする。つまり、根拠の不在という空虚さが新たな根拠が根拠として作動することを可能とする。この意味で、西田はこの「絶対無の自己限定」の概念とともに経験の外部を考察することが可能となったと言えるだろう。

本章の結論

本章において、私たちは「絶対無の自己限定」の第一の水準の内実を考察した。『無の自覚的限定』では、それ以前の著作とは異なり、身体が意識や経験に内在する超時間的な領野に先行する第一の所与として論じられる。そして、この第一の所与とは、準－独我論的である現在の瞬間の事実による〈有／無〉という分節に先立つ状態から有への固定として提示されていた。そして、それは〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点の成立を意味するものであった。そして、その〈いま－ここ〉は、〈私〉の経験にとっては、意志に先立つ受動的な身体として現れる。つまり、「絶対無の自己限定」とは、〈いま－ここ〉という原点を持つ身体の定立である。そして、本章は、その作用が

無底的な衝動として提示されていることを考察した。

続く次章において、私たちはこの「絶対無の自己限定」から、どのように個人的な経験が組織されていくかを考察していきたい。そして、このことを通じて『無の自覚的限定』で西田が提示する形而上学をより明確に明らかにすることができるだろう。

『無の自覚的限定』において、「絶対無の自己限定」は複数の水準を持つ。つまり、受動的である「事実的身体」の成立に後続する水準として行為可能な生ける身体の成立が論じられているが、これに関して次章で考察していきたい。

第 7 章　無底と受容性

—『無の自覚的限定』における諸理論の接合

はじめに

前章に引き続き、本章も『無の自覚的限定』(1932) を考察する。とりわけ、本章は「絶対無の自己限定」の第一の水準である身体の定立以降に現れる個人的経験の組織化に焦点を当てたい。

また、議論のなかで本章は次の二つを副次的な課題とする。第一に、本章はこの『無の自覚的限定』の整理された見取り図の作成を試みる。この著作において、身体論、時間論、行為論など種々の理論は、あたかも思考の流れそのままを書き出したように、整理されずに一挙に提示されている。そのために議論と議論の境界は曖昧であり、その全体像の把握はきわめて困難であると言わざるを得ないだろう。また、筆者の意見では、現時点の研究においても、この『無の自覚的限定』の議論の整理はまだ十分に行われていない。これを踏まえながら、本章は『無の自覚的限定』における諸理論の関係の明確化を第一の副次的な課題としたい。

そして第二の副次的な課題として、本章は『無の自覚的限定』における理論と実践の関係性の解明を行ないたい。前章で、私たちは「絶対無の自覚的限定」の第一の水準を無根拠的な衝動として提示した。だが、この議論のみでは、おそらく私たちの理解は非合理主義に傾きすぎてしまう。そして、それは西田の適切な読解であるとは言えないだろう。なぜなら、『無の自覚的限定』で繰り返し考察されている合理化のプロセスが見過ごされているためである。この問題を補うために、本章はこの著作における理論と実践の関係性を考察していきたい。

そして、この二つの目的は、「非合理なものの合理化」という術語を手引きに遂行できるだろう。本論は第 5 章で、すでに「非合理なものの合理化」についてある程度論じておいた。『働くものから見るものへ』において、「非合理なものの合理化」は経験の起点となる〈概念としての個物〉の成立を意味するものであった。

だが、『無の自覚的限定』において「非合理なものの合理化」は〈概念としての個物〉の把捉と異なる。その理由は、『無の自覚的限定』において〈いま－ここ〉という身体

的なパースペクティヴの原点の成立が主題とされるためである。つまり、この著作では「これ」という定点は二次的なものとなる。

さて、議論の順序は次のものとなる。

まず、第 1 節において、私たちは絶対無の二つの方向性の分離をふたたび取り上げる。私たちが前章では論じ切ることのできなかった論点が「事実」および〈受容性〉に複数存在するためである。続く第 2 節で、私たちは『無の自覚的限定』における個人的経験の組織化を考察するだろう。あらかじめ述べておくと、それは「内から外」、「外から内」という「絶対無の自己限定」に現れる二つの方向性の考察として行われる。とりわけ、私たちは前章で「外から内」の契機に焦点を当てたため、本章では「内から外」の契機に焦点を当てることになる。そして、この二つの契機の内実は、〈無底〉と〈受容性〉の関係から解明できるだろう。また、この議論によって、『無の自覚的限定』における諸理論の連関を明確化できるだろう。最後に第 3 節のなかで、私たちはこの著作における理論と実践の接合を考察する。そして、それは「衝動」概念を手引きに行われるだろう。

第1節　無底と受容性

前章で私たちは『無の自覚的限定』が現在の瞬間に立脚していることを見た。今は今と述べたとき、すでにその今ではなくなっている。『無の自覚的限定』において、西田はこのような反省的な把捉を逃れ去る瞬間の事実の現出に立脚する。今は言表による把捉から逃れ去る。だが、経験はその捉えることのできない今のもとに現れる。あるいは、私たちの身体はつねに過去や未来ではなく、現在にある。経験はつねに現在において現れる。すなわち、現在は私たちにとって経験が唯一現れることが可能である時間性である。そして、この現在の持つ特質のために、西田は捉えることのできない瞬間の事実の現出を彼の理論の第一の根拠に据える。

さらに、この「今」は別の奇妙な性質を持っている。今という瞬間は、時間のなかの一点に過ぎない[146]。だが、その一点において、私たちは行為する。そして、その行為のなかには、過去の想起、未来の予期、そしてかつて現れたことがなくこれからも現れる

[146] おそらく、瞬間を点と述べることは、それが暗に時間系列を先取っているために、西田の理論からすれば適切ではない述べ方となるだろうが、ここでは便宜的に「一点」と述べている。

ことがないものについての空想を行うことができる。「今」という孤立的な瞬間のなかに、過去や未来の出来事、空想が私たちに現れる。つまり、今という瞬間は、孤立的なものでありながら、その内に過去や未来、空想など、現在には「ない」ものへの通路を含み込んでいる。「今」は、単なる瞬間でありながら、その内に過去や未来、空想を含み込む形で私たちに現れる。

さて、この議論をより明確にするために、田口茂の論文「閉じた個という不合理—フッサールと西田における他性の謎」を参照したい[147]。筆者の意見では、この論文は『無の自覚的限定』における西田の問題意識を適切に示していると考えられるためである。

さて、田口はこの論文で「意識の非文脈性」という言葉で意識的経験の無境界性を提示する。この「意識の非文脈性」として、三つの性質が提示されるが、ここではその第一のものを引用したい。

> まず第一に、意識の「境界」はどこにも見えない、ということが挙げられる。なるほど、私の視界には限界がある。しかしそれは、意識の境界ではない。なぜなら、私は視野の外にあるものも意識しているからである。たとえば、私の背後にあるものや、私自身の後頭部などは、視野の外にあるが、意識はされている。主題的には必ずしも意識されていないかもしれないが、非主題的な、いわゆる「地平」という仕方で意識されている。「地平」を広げていくなら、宇宙全体が意識のなかにあると言ってもよい。[148]

田口によれば、意識の境界は不在である。私は、後頭部を、ケンタウロスを、あるいは宇宙の果てをも意識することができる。そして、田口はこの論点を拡大していくとき「宇宙全体が意識のなかにある」かのような見方が可能となると述べる。さらに、この第一の性質に加えて、「（２）仮に意識の境界が見えたとしたら、それは意識の境界ではなく、（３）自分の意識が限定されたものとして意識されるとしても、それが意識されるかぎり、やはり意識はその限定を超えている」という二つの性質が加えられる[149]。

つまり、田口によれば少なくとも意識自身にとっては意識の境界は存在しない。「意識それ自身は、いかなる文脈のなかにも位置付けられない。それがある文脈の中で意識されたとき、文脈それ自体もまた意識されているからである」と述べられるためである。

---

[147] 田口茂 「閉じた個という不合理—フッサールと西田における他性の謎」、『西田哲学会年報』、第 14 号、pp. 34-50

[148] 前掲書、p. 35

[149] 前掲書、p. 36

あるいはこれは「包括的全体」のようなものでもない。部分と全体の関係性も一個の文脈であり、意識はそのような文脈化をくぐり抜けるかたちで存在するためである。

『無の自覚的限定』にこの「意識の非文脈性」を見出そうとするとき、私たちは「瞬間」をめぐる議論のなかにそれが現れていることに気づくことができるだろう。瞬間における行為のなかに、まさしくこの無境界的かつ非文脈的な性質が現れているためである。また、田口の用法からは外れるが、『無の自覚的限定』における意識概念の位置を考慮して、本章はこの議論を「意識の非文脈性」としてではなく、〈経験の非文脈性〉として論じたい。

さて、筆者の観点では西田は経験のこの側面を「包む」という事柄として提示している。

> 真の事実は事実が事実自身を限定するというものでなければならぬ。事実が事実自身を限定するということは限定するものなくして自己自身を限定するということでなければならぬ、それは過現未を包む現在の内容でなければならぬ、一々の瞬間が無限の過去未来を包む瞬間でなければならぬ。(6-52)

瞬間は「無限の過去未来」をそのうちに包んでいる。そして、〈今〉の瞬間における行為の範囲は明確な境界を持たない。それは無境界的である。そして、その範囲自体は非文脈的に私たちに現れている。あるいは、西田の術語での「純粋な於いて」として現れている。すなわち、西田は現在の経験の持つ無境界性を示すために「無限の過去未来を包む」というやや過剰にも思える表現をしていると言えるだろう。だが、そのような「無限の過去未来を包む」瞬間は次の瞬間には消え去ってしまっている。

ところで、ここで西田はなぜ非文脈的な「今」が存在し続けるとは考えないのだろうか。おそらく、その理由は、私たち自身にとって、別の瞬間が他者として現れるためであると言えるだろう。

つまり、今の〈私〉は過去の〈私〉の経験が真に非文脈性を持っていたかを確証することができない。すなわち、非文脈性は現在の瞬間においてのみ現れる。そして、この側面を逃さずに理論構築を試みるとき、西田にとって、それは相互に断絶した瞬間の事実への立脚として現れる。

他方で、この非文脈性、無境界性は私たちの経験にどのようなものとして現れると考えられるだろうか。ここで私たちは『無の自覚的限定』における「真に絶対無の自覚の立場に入ることができない」という一文を思い起こしたい (6-72)。そのため、経験の非

文脈性は二つの方向に分離して現れると考えられる。

まず、外的な事実の無根拠性。これは経験の根拠の同定の不可能性であり、上記引用の「事実が事実自身を限定するということは限定するものなくして自己自身を限定するということでなければならぬ」という文章に対応する。そして、私たちの述べ方では、これは経験の「無底」を意味するものである。

そして、「内」に該当する意識的な経験の非文脈性が存在する。ここで『働くものから見るものへ』を考察した第 5 章の議論を援用したい。この著作において、無底とは異なる「無」として、あらゆる文脈を逃れ去る純粋な「於いて」である「絶対無の場所」が提示されていたことを思い起こそう。そして、私たちは第 5 章でそれが受容性であると述べた。

つまり、現在の瞬間の持つパラドキシカルな性質を考察するために、私たちは第 5 章で確認した〈二つの無〉を用いたい。『無の自覚的限定』において、現在の瞬間は〈無底〉と〈受容性〉という二つの無を持つものとして現れる。無底は自己に外的な事実の方向性の持つ無境界性であり、受容性とは能動的な行為の無境界性を支える「場所」である。そして、個人的経験の立場に留まろうとするかぎり、この二つは同一の場所であると同定することができないと言えるだろう。『無の自覚的限定』では、「我々が真に絶対無の自覚の立場に入ることができない」と述べられていたためである。

また確認となるが、もう一点付け加えておきたい。それは、瞬間の事実の現れが「自己に於いて自己を映す」という「自覚」の契機と対応する点である。この著作の西田によれば、瞬間の事実の成立は、〈いま－ここ〉の自己という準－独我論的な経験の一人称的なパースペクティヴの成立を意味するものである。

「絶対無の自己限定」である瞬間の事実の成立のなかで、〈無底〉と〈受容性〉という二つの無が現れる。次に、これらそれぞれの側面に関して、より詳しく考察していきたい。

事実の無底性

まず、「絶対無の自己限定」が持つ〈無底〉を考察していきたい。

すでに前章で私たちは瞬間の事実はそれに先立つ高次の根拠を持たない、と主張されていることを見た。そして西田は、そのような事実の持つ無底性を「絶対に非合理なもの」と形容する（6-146）。

だが、西田はなぜ瞬間の事実の現れを「絶対に非合理なもの」と形容する必要があるのだろうか。その理由の一端は、この非合理性が「合理的に対する意味に非合理的でな

く、合理的なるものを包む意味に於いての非合理的」と提示される点からある程度は推測できる。つまり、西田は「合理的／非合理的」という区分に先立ち、その区分を産出する根拠を考察しようとしていると考えられる。とはいえ、超合理的や先合理的、包合理的ではなく「非合理的」という形容が選択される理由とは何か。

あるいは、こうも言えるだろう。たとえば〈庭で蝉が鳴いている〉という事実を考えるとき、そこには非合理性、無底性は全く顔を出していないように見える。そこにあるものは私たちが眺めるいつも通りの光景であり、「絶対に非合理な」と形容されるような非日常的な事態はどこにも顔を出していない。つまり、絶対に非合理な事実という水準を理論のなかに据える必然性は存在しない。すなわち、それは哲学的なフィクションに過ぎないのではないか。このように問うことができる。

これに対する西田の回答は、おそらく次のようなものとなるだろう。私たちが事実を事実として捉えるとき、すでにそこには無数の前提と分節が持ち込まれている。そして、哲学の第一の根拠を探求するとき、そのような前提はすべて廃される必要があり、そのような前提を廃した時、事実は非合理なものとして現れる、というように。つまり、私たちの見立てでは、「絶対に非合理な」という事実の形容は、彼の方法論に基づいている。そして、これに関して、西田は次のように主張している。

> 私はこれ［事実そのもの］に於いてデカルトと共にまずすべての対象認識を疑わなければならない。すべての対象認識を否定しなければならない（6-167）

ここで「デカルトと共に」と西田は述べている。すなわち、『無の自覚的限定』における方法論とは誇張された懐疑である[150]。とはいえ、西田の懐疑は現在の事実を純粋に取り出すための方法であり、知の根拠であるコギトに行き着くデカルトのものとは方向性が異なるものと言えるだろう。

この懐疑の意義を確認するため、ここで私たちは『善の研究』の本論最初の一文を想起したい。「経験するというのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を捨てて、事実に従うて知るのである」（1-9）。第 1 章で、私たちは西田の哲学の最大の課題は「事実」への無窮の接近であったと述べた。そして、『無の自覚的限定』に至っても、この基本的な性格は変化していない。この著作においても、西田にとって最も重要な課題は「事実そのもの」の把捉である。だが、議論の水準は『善の研究』と『無の自

---

150 『無の自覚的限定』におけるデカルトと西田の関係は、石井砂母亜が 2018 年の西田哲学会のシンポジウムで論じていた。また、岡田勝明 『悲哀の底』、晃洋書房、2017 のなかでも論じられている。

覚的限定』では大きく異なる。なぜなら、『無の自覚的限定』においては「経験」という領野そのものの成立が問われるためである。つまり、この著作で西田は「純粋経験」を可能とする経験に内在する領域の探求を試みている。

その領域を考察するためには、主客未分の「純粋経験」だけでは足りない。「純粋経験」からの遡行が必要とされる。そして、「純粋経験」のさらなる深部へ潜り込むための遡行の方法が『無の自覚的限定』における誇張された懐疑となる。

デカルトは『省察』のなかで、方法としての懐疑を次のように提示していた。

> 私がかつて真だと思ったもののうちで、それについて疑いの余地がないものは何もないこと。それも無思慮や軽率さから疑うのではなく、有効で考えぬかれた理由から疑うこと。それゆえ、何か確実なものを発見しようとするなら、それら疑わしいものに対しても、明らかに虚偽であるものに劣らず、以後は注意して同意を差し控えるべきであること。[151]

もちろん、西田がたどる道筋はデカルトのものとは大きく異なる。デカルトは初めの一歩で感覚を拒絶し[152]、そこから「物体、形、延長、運動、場所」すべてが幻想である可能性があるためにそれらを懐疑によって捨象する[153]。他方で、西田にとって出発点となるものは現在の単純な現れである。この立場の差異は、西田がデカルトにおける主観と客観の対立の前提を批判していることに由来するものであるだろう（6-167）。あるいは西田はこうも述べる。「「有る」ということが主語的有の意義を有するかぎり、それはまた疑われるものでなければならない」(6-167)。すなわち、西田は懐疑とともにあらゆるものの存在論的なステータスを括弧に入れる。つまり、西田は懐疑とともに、私たちにとって自明である全ての「ある」を「ある／ない」という対立以前に戻すことを試みている。以前用いた表現をふたたび用いれば、西田は懐疑を用いて出来上がった経験を出来上がりつつある経験へと差し戻す。換言すれば、懐疑を通じて、西田は事実が持つ「於いて」に基づいた分節を取り外していくことによって「事実そのもの」の領野を記述しようと試みている。そして、この作業によって、西田にとって事実は非合理的なものに近づいていくと考えられるだろう。合理的な分節の外部にある事実、つまり異邦の経験である事実の把捉が目的とされているためである。

それでは、「現在の事実」を眺めていると仮定し、西田の議論に沿う仕方で、ここに懐疑を加えていこう。

---

151 デカルト 山田弘明訳 『省察』、筑摩書房、2006、p. 40
152 *Ibid*., p. 35
153 *Ibid*., p. 44

まず、私たちは過去の出来事が真に存在するのかを疑うことができる。ここで、ラッセルの「世界五分前仮説」を想起しよう。ラッセルは『心の分析』のなかでこう述べていた。

> 記憶－信念を研究する際に、銘記しなければならない或る論点がある。第一には、記憶－信念を構成するすべてのものは、いま起こっているのであって、その信念が言及するといわれる過去の時に起こったのではない。想起される出来事が起こったということは、あるいは、そもそも過去が存在したということでさえ、記憶－信念の存在にとっては論理的に必然的なことではないのである。世界は五分前に、正確にその時そうあった通りに、まったく実在しない過去を「想起する」全住民とともに、突然存在し始めたという仮説に、いかなる論理的不可能性もない。異なった時に起こる出来事の間には論理的に必然的な結合はない。故に、いま起こっている、あるいは、未来に起こるであろう、いかなることも、世界が五分前に始まったという仮説を反証することはできない。[154]

過去の世界は、はたして真に存在するのだろうか。今、私が保持している記憶は現在の瞬間に植え付けられた記憶であり、実は過去は存在していなかったのかもしれない。これは単なる〈かもしれない〉にすぎない。そしてラッセルの議論から外れるが、私たちはこの論点を推し進めよう。つまり、この理由によって、私たちは過去の実在を確証できない。そのために過去が実在することへの同意は差し控えられる。

同様に私たちは未来に存在する出来事が〈今〉と同じ状態で存在することを疑うことができる。たとえば、次の瞬間に世界の物理法則が、今の私が知っている物理法則と全く異なったものに変化してしまうかもしれない。あるいは世界は五分後に何の予告もなく消滅してしまうかもしれない。〈私〉の存在は五秒後に消え去っているかもしれない。未来に関しても過去と同様に、私たちはその実在を確証することができない。このために、未来が実在することへの同意も差し控えられる。そして、ここで私たちは現在へと行き着く。

それでは、何がそのような現在の事実を成立させているのだろうか。私たちはそれに関して何も述べることができない。西田の懐疑は、同時にあらゆる実体の存在論的な身分を括弧に入れるためである。つまり、ここでは懐疑によって〈ある／ない〉という区分自体が意味を消失してしまっている。そのために、私たちは現在の事実の背後に存在

---

[154] Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, 1968, pp. 159-160（= 竹尾治一郎訳 『心の分析』、勁草書房、1993、p. 188）

する根拠や実体を措定することができない。そして、「今」そのものも指標にすることができない。そのような今は「今」と言った瞬間に、すでに別の今になってしまっているためである。すなわち、「今」の事実を疑い得ない地盤として見出すために懐疑を重ねていくとき、最終的に根拠が欠落したその都度ごとの〈今〉の明滅が取り出される[155]。

そして私たちは、ここで立ち止まる必要がある。すなわち、何らかの実体を案出してそれを事実の根底に据えるのではなく、「現在の瞬間」の根拠の不在そのものを直視する必要がある。その意味で、私たちが真に確証できるものは、根拠が不在である「今」の瞬間の事実の現出のみである。おそらく西田はこのように考えていると言えるだろう。

ここで西田は実質的には現代フランスの哲学者であるクァンタン・メイヤスー（Quentin Meillassoux）の「事実性（facticité）」の概念に接近する。もちろん、私たちは単純に両者が同一であると述べたい訳ではない。あるいは西田がメイヤスーを先取っていたという主張をしたい訳でもない。私たちがメイヤスーを引用する理由は、端的に言えばそれが近道であるためである。おそらく、メイヤスーの議論を介することで、西田が試みていることを手早く明確化できるはずである。さて、メイヤスーは『有限性の後で』のなかで次のように述べている。

> 事実性は、あらゆる事物そして世界全体が理由なしであり、かつ、この資格において実際に何の理由もなく他のあり方に変化しうるという、あらゆる事物そして世界全体の実在的な特性として理解されなければならないのである。私たちは理由の究極的不在［……］は、絶対的な存在論的特性であり、私たちの知の有限性の印ではない、と考えなければならない。［……］いかなるものであれ、しかじかに存在し、しかじかに存在し続け、別様にならない理由はない。世界の事物についても、世界の諸法則についてもそうである。まったく実在的に、すべては崩壊しうる。［……］いかなるものであれ、それを滅びないように護ってくれる高次の法則が不在であるからなのである。[156]

ここで、メイヤスーは「事実性」という語を用いながら、事実の絶対的な独立性を、あらゆる高次の理由を欠いた根源的な偶然性として提示する。そして、メイヤスーによれば「理由の究極的な不在」こそが「絶対的な存在論的特性」である。

そして、この問題を通じて西田とメイヤスーは近い立場に立つ。なぜなら、西田もこ

---

155 ここでは「自覚」が瞬間に後続する次の瞬間を産出する原理として用いられている。

156 Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006, p. 67 （= 千葉雅也、大橋完太郎、星野太訳 『有限性の後で』、人文書院、2016、p. 94）

の理由の究極的な不在を主張しているためだ。西田は「事実」の根源的な偶然性を次のように主張している。

> 我々は各の瞬間に於いて絶対に非合理的なるものに直面しているのである、絶対の事実に直面しているのである。[……] 所謂認識主観によって総合統一せられる前に、それは原始的歴史の事実でなければならない、瞬間的現在の自己限定として非連続的なる事実でなければならない、そこには因果律をも否定するものがなければならない、[……] 瞬間瞬間が宇宙の中心となると考えることができる。最も厳密なる意味に於いて経験科学というべき物理学の現状はこれに近づいたのではないかと思う。(6-152)

西田は「事実」を、因果律などそれに先立つ高次の根拠を欠いた非連続的なものとして提示する。瞬間の事実は因果律に先行し、そしてそこには時間や空間、あるいは何らかの実体のような高次の根拠は存在しない。西田にとっても事実とは、次の瞬間にどのようにも変化し得るものである。このために、西田は「事実」を私たちの合理化の能力を越えた「絶対に非合理なもの」として提示すると考えられるだろう[157]。つまり、西田にとって「事実」はそれ自身以外の理由が不在である根源的に偶然的なものである。そして、この点でメイヤスーの「事実性」の概念と西田の事実の特徴は重なる部分を持つ。

とはいえ、西田とメイヤスーには、おそらく大きく異なる論点が存在する。メイヤスーが問題とするものは、明確に言明されていないものの、おそらく一なる「世界」の事実性と考えられる。他方で、西田の場合、事実のラディカルな変化可能性を下支えしているものは、個物それぞれが持つ非連続的な瞬間の事実である。つまり、西田はあくまで「瞬間」に固執する。確認のために、前章で確認した一文を再び引用しよう。

> 真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在をもつ、いわゆる絶対時というものは考えられたものにすぎない。(6-140)

つまり、西田の場合、個物それぞれが同一の事実の現れを看取すると同定することがで

---

[157] ところで、西田がメイヤスーの立場と近接している理由はおそらく不思議ではないだろう。西田はその最初の著作『善の研究』において、主観と客観の相関主義的な結合を断ち切るところから出発している。同時に、『無の自覚的限定』においては、誇張された懐疑のなかで、ラディカルな事実性が問題とされていくためであると言えるだろう。この主張は、優れたスペインの西田研究者である Montserrat Créspin Perales の European Network of Japanese Philosophy 第 2 回大会での発表に基づいている。くわえて、メイヤスーと西田の立場の比較に関しては清水高志の『実在への殺到』も参照されたい。

きない[158]。そこでは個物はそれぞれが異なる「世界」に住まう。そしてそのために、それぞれが対面する事実が同一であると決定することができない。さらに上記の引用では「各人は各人の現在をもつ」とも述べられている。事実は、それぞれの個物にとって異なるのみではなく、個物が把握する瞬間ごとに根底的に異なっており、相互に断絶している。瞬間それぞれが異なった世界に現す。5 秒前の〈私〉と現在の〈私〉は同一の存在者ではなく、そしてそれらは同一の事実を共有していない。これが西田の主張する瞬間の非連続性である。五秒前の〈私〉がはたして現在の私と同様に非文脈的な経験を持つかどうかを〈私〉は確証することができない。経験の無境界性を確証できるのは現在の瞬間の〈私〉のみである。そこでは〈私〉の経験は、断絶し自律性を持った瞬間の事実の現出として現れる。

換言すれば、あらゆる存在者が、それぞれの仕方で、根源的に偶然的な「瞬間」の明滅を渡り歩いている。異邦の経験とは、根源的に偶然的な瞬間の事実の明滅である。そして、明滅する「瞬間」はそれぞれが一般化を逃れる特異性を持つ。西田はこのような根拠を欠いた根源的に偶然的かつ離散的である瞬間を自らの形而上学の出立点として提示している。

そして、もう一点付け加えておきたい論点がある。それは、彼の同僚の九鬼周造が西田のこの主張を適切に理解していたと考えられることだ。彼はこう述べている。「偶然は、正視態として、直態として、現在に位置を有つ限り、時間性的優位を占めたものである。また瞬間としての永遠の現在の鼓動にほかならないものである」[159]。つまり、偶然とは瞬間としての現在にしか宿らない。そして、九鬼は『偶然性の問題』の第三章において、瞬間において取り出された偶然を「原始偶然」と呼ぶ。織田和明の研究によれば、原始偶然は「確実に存在しているのは現在の一点だけであり、その現在の現実さえも無根拠性にさらされている」状態である[160]。これを踏まえれば、思考の経路は別だが、九鬼も西田による現在の瞬間の根源的偶然性に関する考察と同じ問題を扱っていると言えるだろう。

---

158 ここで私たちは、西田のある論点を強調した解釈を行なっている。『無の自覚的限定』において西田は第四論文以降、あらゆる個物が同一の事実を見ることを主張するようになるが、この論点は後期西田の「歴史的世界」という私たちが批判を試みている概念の端緒となるために、この論点を本論は捨象する。ところで、この西田批判はメイヤスーには当たらないだろう。なぜなら、後期西田のようにメイヤスーは人間の行為と事実性を結び付けてはいないためである。

159 九鬼周造 『九鬼周造全集』 第二巻、岩波書店、1980、p. 212

160 織田和明 「九鬼周造の『偶然性の問題』における「現実」」、『年報人間科学』、第 38 号、大阪大学人間科学研究科、2017、p. 37

九鬼の偶然概念と西田の「無底」の比較はここでは簡潔にしか扱えないが、あと一文だけ引用しておきたい。それは九鬼が「無底」に関して述べた一文である。

> 偶然は無概念的である。無関連的である。無法則、無秩序、無頓着、無関心である。偶然には目的がない。意図がない。ゆかりが無い。偶然は当てにならない。盲目で目がない。偶然はシェークスピアのいうが如く「底が無い」。ヘーゲルのいうが如く「理由を有たない」。偶然においては無が深く有を浸している。その限り偶然は脆き存在である。偶然は単に「この場所」にまた「この瞬間」に尖端的な虚弱な存在を繋ぐのみである。一切の偶然は崩壊と破滅の運命を本来的に自己のうちに蔵している。[……] 現実が無に直面し、無が現実を危うくするとき、我我は弥蘭と共に今更の如く驚異して「何故」の問を発するのである。[161]

つまり、〈無底〉の事実、原始偶然としての瞬間は、私たちに縁遠いものではない。私たちが「何故」と問わざるを得ないとき、それはそこに現れている。日常的に成立している経験の分節が崩れ去るとき、それは「何故」という問いとともに事実そのものは姿を見せる。この無根拠的であり根源的に偶然である事実の持つ性質を、私たちは「無底」と形容したい。

事実と受容性

これまでに私たちは瞬間の事実の持つ無底性を考察してきた。瞬間の事実の持つ無底性とはそれ自身以外の高次の根拠の不在であり、その根源的な偶然性および離散性にある。だが、「絶対無の自己限定」である事実の成立はこの性質のみに尽きない。第二の無である〈受容性〉の契機が存在するためである。

この考察のために、前章ですでに引用した「この鳥が飛ぶ」という瞬間の光景に関して語られている一文をふたたび検討したい。

> 「この鳥」が飛ぶというのではなく、「この鳥が飛ぶ」という事実があるということである。未だいわゆる時間空間の意味において、この時この場所というのでもない、私のいわゆる今の自己限定からいわゆる時間空間が限定せられるのである。また「この鳥」として言表の内容が外に考えられているのでもなければ、この事実を見ている「私」というものが内に考えられているのでもない。ただかかる命題によって言表せられる事実そのものが、自

[161] 前掲書、p. 249

己自身を限定する今の内容として自己自身を見ているのである。かかる事実を見ているいわゆる私というものも、かかる事実に即して限定せられるのである。(6-168)

これまでに論じたように、この瞬間の事実はそれに先立つ高次の秩序を持たない。そのために時間や空間の形式もそれに先立つものとして措定できない。西田によれば、秩序化された時間的・空間的な経験は、この事実の現れによって成立する。また、ここであらゆる個物に共通する事実は存在しない。「この鳥が飛ぶ」という光景を〈私〉が見ている事実は、誰しもに共通する事実ではなく、準－独我論的に眺められるかぎりでの事実である。だが、それだけではなく、この文章には別の重要な論点が隠れている。それは「事実そのもの」が「自己自身を見ている」という一文である。

『働くものから見るものへ』では、受容性としての「絶対無の場所」の現れは純粋な「見ること」として提示されていた。そして、ここでの事実の自己自身の持つ「見ること」にこの議論が引き継がれている。

また、この論点に「自覚」が関係する。西田は「絶対無の自己限定」を「事実が事実自身を限定する」と表現するが、この事実の自己限定が自覚的なものと主張されるためである。「自己が自己に於いて自己を映す」という「自覚」の定式を思い起こそう。ここには「自己に於いて」という場所の契機が含み込まれている。そして、私たちは第5章のなかで、この「自己に於いて」が、受容性としての静的な「絶対無の場所」であることを考察したのだった。

西田によれば「事実」は、「自己が自己に於いて自己を映す」という仕方で現在の瞬間の中に自らを定立する。そして、その契機の中に「自己に於いて」という仕方で「絶対無の場所」が、あらゆる個物の持つあらゆる瞬間の内に映り込む。そして、この「絶対無の場所」が経験の非文脈性を基礎付けるものとなる。西田によれば、「瞬間」は「一々の瞬間が無限の過去未来を包む」。現在の瞬間のなかには、地図のなかに映される地図に先立つ地図のあらゆる内容が書き込まれるように、「今」の瞬間はその今から眺められる過去や未来、あるいはかつて現れたことがなくこれからも現れることのない空想との関係を可能にする場所をその内に含み込んでいる。瞬間における〈いま－ここ〉というパースペクティヴの成立は、「自己に於いて」という契機に引き継がれる。そして、瞬間の事実の現出は、この受容性の契機によって、合理化を可能とする基盤の役割を果たすものとなる。

また、西田は「絶対無の場所」という「純粋な於いて」を含む瞬間を「モナド」として提示する。

> 我々の自己はライプニッツの考えた如く一つのモナドではなくして、モナドからモナドに移るものでなければならぬ。（6-284）

西田の場合、個物の持つそれぞれの瞬間がモナドとして提示される。換言すれば、それぞれの瞬間があらゆる存在者へのアクセスを自らの内に折り込んでいる。ライプニッツは「モナドロジー」のなかで「魂は自分の襞を一挙にすっかり開いてみることはできない。その襞は無限に及んでいるからである」と述べたが[162]、西田はこの内に折り込まれた無限性を瞬間の事実のなかに見出す。西田にとって、瞬間は際限のなく自らの内へと折り込まれた襞を持つ。いわば、彼はここで瞬間のバロック的性質を提示していると言えるだろう。同時に、この純粋な「於いて」は無底と異なる。なぜなら、この「於いて」によって合理化が可能となるためである。

『無の自覚的限定』における二つの無。第一の無とは、私たちの把捉能力を越えた根源的に偶然的で離散的である各々の瞬間の事実の持つ無底性である。そして、第二の無とは非合理な事実を受け取る受容性である。受容性は、それ自身の明確な形象を持たない純粋な「於いて」として現れるが、この純粋な「於いて」が存在することによって、事実の合理化が可能となる。

同時に、無底的な事実が、自己と他者に共通する事実であるとみなすことができないのと同様に、受容性である「絶対無の場所」は自己と他者とに共通する根拠としてみなすことができない。西田は次のように述べているためである。

> 各人は各人の内に無の鏡を有し、否無の鏡に於いてあり、自己自身を限定する今として、すなわち瞬間として自由なのである。瞬間は時に於いてあるのではなく、その外にあるのである（6-160）

各人にとって、「絶対無の場所」という受容性は共通する外的な根拠ではなく、各人それぞれが「各人の内に無の鏡を有する」という仕方でのみ確証することのできる「於いて」である。

さて、これまで私たちは『無の自覚的限定』における無底と受容性に関して考察した。

前章で確認したように、『無の自覚的限定』では、主客未分ではなく二元性に基づく

---

[162] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Meiner, 2002, p. 136（= 西谷祐作訳 「モナドロジー」、下村寅太郎、山本信、中村幸四郎、原享吉監修『ライプニッツ著作集』 第 9 巻、工作社、1989）

仕方で議論が進められている。その二元性とは、無の二元性としての無底と受容性の対立である。そして、この両者は「自覚的」な瞬間の事実の現出という一個のプロセスのなかに現れる。すなわち、この著作では、二つの無が、事実の自己限定という観点のもとに統合される。「絶対無の自己限定」とは、無底の事実が「絶対無の場所」に於いて受け取られながら自らを定立するという運動性である。

また、このプロセスが自覚的であることから、それは同時に〈私〉の持つ一人称性、自己性を成立させる。この成立の運動性こそが、この著作における「非合理なものの合理化」の内実である (6-120)。それは無底の事実を自己に於いて受容すると表現することができるだろう。そして作用としては、それは衝動の受容となる。

第 2 節　外と内の形成

本節では、前節で考察した「無の自覚的限定」の第一の水準である「衝動」に後続する経験の組織化のプロセスを「無底」と「受容性」の関係から考察していく。また、以降では「外から内」・「内から外」と述べられる二つの契機、そして身体的な「行為」が重要となるだろう。

外から内—事実的身体と衝動

次に「無底」と「受容性」の二つの無から、どのように経験が成立するかを考察していきたい。まず、前章でも確認した通り、最初の段階に現れるものは無底的な「衝動」である。そして、それは作用としての瞬間の「事実」の現れを意味するものであった。この事実の現出は、根拠が欠落した無底的なものであり、そこにまだ分節が現れていないという点で不定形の経験であると言える。

だが、この経験はパースペクティヴの原点を持っている。それは〈私〉の身体である。だが、その身体は、私の意志によって自由になる身体ではない。いわば、身体の事実性が露呈した状態である。そして、西田はそのような身体を「事実的身体」あるいは「感官」と提示していた。私の意のままにならない身体が経験の初めにあり、そこで経験は「衝動」として現れる。また、この時点の経験は他者と同じ事実を見ていると言い得ない準－独我論的なものである。

そして、ここに「自己に於いて」という場所の契機が後続する。そして、その「於い

て」によって、無底的である非合理な事実は受容される。西田はこの受容を「非合理なものの合理化」として、次のように論じている。

> しかして感官的に知ると考えられるには、いつも非合理なものの合理化の意味がなければならない、外的なるものを内的となす意味がなければならない。[……] 自己というものが成立するには、内が外を包むということがなければならない、合理的なるものが非合理的なるものを包むということがなければならない。[……] 何らかの意味において合理的と考えられるものは一般者の自己限定の内容として考えられるものでなければならない。(6-120, 121)

『無の自覚的限定』では、この「非合理なものの合理化」が二つの方向性のもとに考察される。その二つの方向性とは、「外から内」・「内から外」と呼ばれるものである。そして、この二つの方向性の対立をもとに経験の組織化が生じる。それでは、この「外から内」・「内から外」という二つの方向性の現れが持つ内実をそれぞれ考察していきたい。

この「外から内」・「内から外」という二つの契機は、内と外の境界が明確に成立していないにも関わらず「外」と「内」が先取られているという点で、やや循環的に名付けられている。そのために私たちは、この二つの契機を無底と受容性という二つの無に置き直して考えていきたい。

まず、「外から内」に関して。私たちの立場からは、これは〈無底〉による〈受容性〉への規定であると言える。「事実」は作用として衝動を持つ。これを踏まえて、私たちは衝動による「絶対無の場所」の規定を「外から内」という語の内実として理解したい。また前章で確認したように、事実による規定が能動性に先行することから、これが「内から外」の作用に先立つ一次的な水準であると考えることができる。

そして、これに続いて「内から外」という方向性が現れる。上記の引用で述べられていたように、西田によれば「自己というものが成立するには、内が外を包むということがなければならない」。すなわち、それは「自己」を産出する「於いて」による無底的な事実の包摂であると言えるだろう。

そして、西田によれば「外から内」・「内から外」という二つの方向性の交錯によって外界と内面という二つの領域が確定される。西田の言葉では「限定せられた現在の内容として外的事実というものが考えられ、限定する現在の内容として内的事実というものが考えられる」(6-134)。つまり、交錯をもとに「無限の平面」である〈受容性〉が有限化された内面性と、事実の無底性が安定的な分節構造を持つ外界が成立すると考えるこ

とができる。

それでは、「外から内」という契機の内容を確認しておこう。これは前章で行った議論と対応するものである。つまり、ここでの身体性は、パースペクティヴの原点となる「ここ」の成立を意味する。西田はこの身体性を自己の意のままにならない受動的な「事実的身体」と提示していた。また、この水準の持つ時間性は瞬間としての現在であり、それは作用としては無底的な衝動として現れるものであった。そして、ここに第二のプロセスである「内から外」の契機が後続する。次に、この「内から外」の契機を考察していこう。

内から外—生ける身体の成立

「内から外」という契機は、受容性による無底的の包摂であり、作用としては、それは無底的な衝動を「自己に於いて」受け取ることを意味する。換言すれば、この作用は衝動の受容となる。そして、西田は、この「衝動」の受容によって「事実的身体」とは別の身体性が成立すると述べている。

> 我々の身体的限定と考えられるものなくして意志的行為というものはない。感官的限定が非合理的なるものの合理化の意義をもつというのもの、それは身体的限定の意義をもつというにほかならない。感官的なるものが行為的意義をもった時、すなわち自己自身の意義をもった時、それが身体と考えられるものである（6-128, 129）

まず、この文章では「行為」にも特殊な意味づけがなされている。つまり、ここで述べられている「行為」は意志による身体的動作ではなく、受容性による事実の包摂を意味する[163]。いわば、西田は衝動の受容を行為の最小単位としてここで提示している。

そして西田によれば、この衝動の受容というミニマルな行為によって行為可能な身体が成立する。つまり、「内から外」の契機のなかで、無底的な事実にさらされた身体性が「於いて」という受容性に包摂されることによって、生ける身体が成立する。また、これは「自覚」の「自己に於いて」という契機に対応するため、この身体は〈私〉の身体となる。

---

[163] この論点に関しては「内部知覚に於いては非合理的なるものが即合理的と見られるのである、外がすぐ内と見られるのである。故にこの点に於いて内的事実即外的事実、外的事実即内的事実と考えられるのである。こういう意味に於いては内部知覚と考えられるものには、感官的と言うよりもむしろ行為の意義がなければならぬ」という文章のなかでも述べられている（6-125）。

だが、衝動の受容は身体の成立のほかにも重要な意義を担う。すなわち、ここに時間論、空間論、認識論などの様々な議論が連関する。そのために、この連関を次に確認していきたい。

まず、衝動の受容が持つ時間論的な側面を考察しよう。西田はこれを次のように説明している（6-127）。

> 現在として固定し得た時はすでに過去であり、未来は未だ来たらない、かかる意味に於いて現在は掴み得ざるものである。しかしかかる現在が現在自身を固定することによって、過去未来が考えられるのである、アウグスチヌスの言った如く過去は現在の過去、未来は現在の未来、現在は現在の現在というべきである。そこに非合理なるものの合理化として自己というものがあり、それによって事実というものが限定せられるのである。それで内的感官に即して自己というものが考えられるということは、永遠の今の自己限定という意味を有し、かく永遠の今の自己限定として現在が過去未来を限定するということ、すなわち現在を中心として一つの世界が定まるということは、我々が行為するということでなければならぬ。（6-133）

西田は衝動の受容を「現在が現在を固定する」作用であると示す。つまり、この固定によって「現在」が時間の系列の原点として成立する。そして、この原点によって、過去から未来に渡る直線的な時間の系列が可能となる[164]。

この直線的な時間系列の成立に関して、筆者の見立てでは、ここに『自覚』の議論が実質的に引き継がれている[165]。つまり、極微である瞬間は無底から現在へ、現在から無底へという二種類の規定作用を持つ。そして、西田はこの規定性によって時間の向きが成立すると述べる[166]。そして、ここで成立した向きによって〈今より前〉、〈今より後〉という「現在」の前後が成立する。そして、この前と後という二つの方向性に基づいて「時間」の系列を組織されていく（6-87）。つまり、衝動の受容によって成立する方向を

---

164 「時の無限なる両方向の結合と考えられるものは、現在が現在自身を限定する所にあるのである、方向の無限の果にあるのではなく、方向の出立点にあるのである、［……］時の現在は直線の一点ではない、単なる同一ではなくして唯一の方向でなければならない」（6-158, 159）。

165 「マールブルク学派の生産点の如く曲美的に含まれると考えられるならば、それは単に限定せられた一般者の限定という如きものであって、そこおから弁証法的運動は出てこない」と西田は述べているが（6-105）、コーヘンらの立場に対する代案として提示されるものは現在と無底の相互規定であることから、実質的には変化していないと現段階の筆者は考えている。

166 とはいえ、『無の自覚的限定』では瞬間による無底の規定が先行すると考えられていることを確認しておきたい。

もとに、時間の直線的な系列が組織される。

「衝動の受容」は直線的な時間の系列を組織する。だが、ここで成立する時間性はこれだけではない。上記の引用の「過去は現在の過去、現在は現在の現在、未来は現在の未来」という一文に着目しよう。つまり、衝動の受容によって過去と未来に幅を持った「現在」が成立する。すなわち、西田によれば、現在の固定によって「見かけの現在」が成立する。また、この「見かけの現在」の持つ範囲は無限ではない。その範囲は有限である（6-127）。

また、この「見かけの現在」は身体と連関する。それらの関係は、次の一文に示されている。

> しかしまた現在が掴まれると考えられる限り、そこに弛緩した今というものが成立する、そこにいわゆる我々の身体というものが考えられ、しかしてかかる身体的限定に即して内部知覚的自己というものが考えられるのである。（6-136）

つまり、西田の表現を用いると、生きる身体の成立は瞬間を「弛緩」させる。この「弛緩した今」が「見かけの現在」である。私たちは前章で身体が超時間的な領野を規定することを確認した。そして、その議論がここに現れている。つまり、生ける身体の成立によって無底は底を持つものへと変容される。そして、その底が弛緩した今としての「見かけの現在」となる。つまり、生ける身体の成立によって、現れては消えていく瞬間を保持する有限的な「場所」が「見かけの現在」として成立すると言えるだろう。

そして、上述の引用では、この「見かけの現在」の範囲に即して内部知覚的自己が成立すると述べられている。つまり、この場所としての「見かけの現在」が〈私〉の内面性である。〈私〉の内面性とは身体の成立のなかで捉え直され、一定の範囲を持つものとなった場所である[167]。

だが、この瞬間の弛緩は、さらに別の作用を引き起こす。それは、ここで成立した「見かけの現在」をもととした純粋な「於いて」に現れているアクセスの捉え直しである。つまり、「見かけの現在」は「於いて」というパースペクティヴとしても機能する。そして、このパースペクティヴに「於いて」、「絶対無の場所」に包まれた過去や未来、空想のうちの任意のものを捉え直すことが可能となる。西田はこれを「記憶」の組織化として提示する。つまり、「見かけの現在」に捉え直されることで、「絶対無の場所」は「記

---

[167] 混乱を招かないように述べておくと、ここで範囲を持つものとなった場所と非文脈的な純粋な「於いて」は異なるものである。

憶」として私たちに現れるようになる。

> 内部知覚には一面、記憶という如き意味がなければならない、それは変ずるものの直覚、出来事の直覚でなければならぬ。無いものの直覚というのは矛盾のようであるが、記憶というのは固、かかる矛盾を含んだものでなければならない。我々がある事を想起するというとき、その事柄は客観的には過ぎ去ったものであり、現在にないものでなければならぬ。しかし出来事がその瞬間瞬間に消え去るものならば、記憶というものの成立し様はない。そこには一瞬一瞬に消え去ると共に、消え去らざるものがなければならない、記憶の底には「永遠の今」という如き直覚がなければならない。（6-131）

少し長い引用だが、この文章のポイントは「直観」によって「記憶」が可能となるとされる最後の一文である。つまり、「自己に於いて」という受容性は消え去るものを保持する役割を果たす。そして、そこで消え去っていくものを「現在にないもの」として保存する領野として「記憶」が成立する。

西田によれば、「記憶」とは「ないものの直覚」である。つまり、衝動の受容によって、現在の瞬間において、有に対立する無の領野、あるいは現存はしないが実在する非現存（inexistence）の領野が成立する。そして、記憶に「於いてあるもの」は〈現在にないもの〉として現在のなかに現れる。

また、この記憶は「有限化された場所」によって形成されるものである。つまり、記憶の内実は、その都度ごとに形成される「於いて」に規定され直し続けられながら存続していく。あるいは存続するものであるかのように現れる。そして、この記憶は、その都度ごとに消失する瞬間を、〈現在にはないもの〉として保持するための場所として機能する。

また、この「見かけの現在」と「記憶」の成立によって、直線的な時間の系列をもとに、時間の本質的な契機と考えられるその不可逆性が成立する。西田はこれを次のように説明している。

> 無にして自己自身を限定するもの自己限定として時というものが考えられ、その無が絶対無の自覚のノエマ面と考えられた時、過去から未来に必然的に移り行く時の流れというものが考えられる。一瞬の前に返ることのできない絶対時とはかくして考えられるのである。（6-240）

受容性による事実の包摂で内面が形成されることで、非連続的な瞬間の事実の断続を「於いてあるもの」として把握することが可能となる。つまり、事実を「於いて」によって中立化することで、その都度ごとに消え去る現在を「今はないもの」として「於いて」に保持していくことが可能となる。

瞬間の明滅は、その都度ごとに形成される自覚の「於いて」によって、不可逆的な連続となる。そして、このことが「事実」を非連続的な瞬間の断続ではなく、順序を持ち変転していく「外的な」事実と捉えることを可能とする。「於いて」による保持によって、過去から未来の不可逆的な順序がここで成立し、そして、この順序をもとに「自覚」のプロセスの連続を別の仕方で把捉することが可能となる。つまり、ここで瞬間の事実の明滅は、時系列に沿った過去から未来への不可逆的な流れに変化する。換言すれば、ここで「自覚」の要請する連続性が、非連続的な瞬間の明滅としてではなく、過去から未来への不可逆的な流れへと変化する。すなわち、生きる身体の成立によって、不可逆的な流れ、「見かけの現在」、「記憶」という三つの時間性が成立する。

これまでに、私たちは『無の自覚的限定』で提示される〈衝動の受容〉が持つ時間性を考察してきた。とはいえ、「衝動の受容」による現在の固定は時間論だけに関わるものではない。さらに、この議論には空間論、存在論、そして認識論が連関する。確認すべきことがかなり多いように思われるが、西田がこの衝動の受容にあらゆる議論を収斂させているため、ここで考察しておきたい。

それでは、次に衝動の受容が持つ空間的側面を考察しよう。「空間」も「衝動の受容」によって方角を持たない不定形の経験ではなく、秩序化されたものに変容されると考えられている。

> 現在というものがなければ時というものがなく、ここというものがなければ方角というものはない。現在を掴み、ここを見るということは矛盾と言われるであろう、しかしかかる矛盾を掴むのが自覚である、そこに実在の根底があるのである。(6-173)

つまり、「内から外」の契機である衝動の受容は、経験の分節の中心点の固定を意味する。それは過去から未来に渡る時間の系列および方角としての空間の分節を成立させる。「内から外」である衝動の受容によって、空間の分節が行われる。つまり、このことによって非合理な事実ではなく、たとえば〈庭で蝉が鳴いている〉というような分節された光景が成立する。

次に、衝動の受容が持つ存在論的な側面について。この議論は「記憶」と連関する。

私たちは「記憶」が〈今はないもの〉を保持する領野として成立することを見た。つまり、ここで成立するものは「内／外」の区分だけではない。すなわち、「記憶」の成立によって、「ある／ない」という二分法が成立する。『働くものから見るものへ』の議論に準えると「外」である「有の場所」と「内」である「対立的無の場所」が衝動の受容によって成立する。そして、その二つの領野の対立によって有無に基づいた経験の分節が可能となる。

いわば、西田幾多郎は固定された有無の境界を撹乱する哲学者である。西田によれば、「ある／ない」という区分は、私たちが必然的に抱かざるを得ない、あるいはそれなしには済ますことのできないフィクションである。そして、現在の光景は、私たちの身体は、瞬間あるいは異邦の経験は、そして衝動はその区分の外部に息づいている。

また、一言付言しておきたい。西田のこのような着想は奇妙に響くかもしれない。だが、1 と 0 の重ね合わせに基づいて演算を行う量子コンピュータの実用化など、技術の進展とともに、この着想はいずれ一般的なものとなっていくだろう。

さて、最後に衝動の受容と認識論の関係について確認しよう。西田によれば、衝動の受容によって、理論的な認識を可能とする根拠が成立する。そして、西田はその基盤を「コギト」と呼ぶ[168]。つまり、西田は衝動の受容によって成立する内面性を知識の明証性の根拠としても提示する。さて、これは次の一文から理解されるだろう。

> 絶対無の場所に於いてあるものに対して、相対的に限定せられた場所にしてどこまでもこれを包む意義をもったものが知的主観と考えられるのである。しかしてかく限定せられた場所が同時に限定する場所の意義を有する限り、いわゆる直証的知識という如きものが成立するのである。（6-231）

つまり、無底的である衝動を受容するなかで受容性が規定を被ることによって、「見かけの現在」という〈私〉の内面性が成立する。そして、この内面性が、純粋な「見ること」あるいは「観察」という「絶対無の場所」の作用を維持していることから、この内

---

[168] デカルトは『省察』で次のように述べている。「私は私自身を、［蜜蝋よりも］はるかに真実に、はるかに確実に知るだけではなく、またはるかに判明に、はるかに明証的に知るのではないか？ なぜなら、私がまさに蜜蝋を見ることから、蜜蝋が存在すると判断するなら、私が蜜蝋を見ることから、私自身もまた存在することが、たしかに、はるかに明証的に帰結するのである」（前掲書、p. 56）。そして、この「私は思う、私はある」は「私はきわめて明晰判明に認識するものはすべて真である」という認識論と結びつけられる（前掲書、p. 59）。ところで、西田は精神と物体の二元性を前提としていないため、デカルトの議論との間にはいくつかの点で齟齬が生じるだろう。

面性は明証性の根拠の役割を果たす。つまり、西田によれば「衝動の受容」によって、認識論的な根拠となる「コギト」が動的に成立する。

これまでに、私たちは「内から外」と身体論、時間論、空間論、存在論、認識論それぞれとの関係を考察した。「内から外」とは衝動の受容を意味する。そして、この作用によって、身体性として生ける身体が、時間的側面として時間の向き・見かけの現在・記憶・不可逆的な流れという四つのものが、空間的側面として身体的な方角の成立した分節された空間が、存在論的側面として〈ある／ない〉という二分法が、認識論的側面として明証性の根拠となる「コギト」が成立する。そして、これは〈衝動の受容〉あるいは衝動を「自己に於いて」傍観し中立的に捉えることを意味する。また、この中立性がその後にどのような有限化された「於いて」を形成するかは、経験によって様々であると言えるだろう。

身体による行為

これまでに私たちは、「内から外」という契機を衝動の受容として考察してきた。それでは、意志的な身体動作である通例的な行為の位置はどのように考えられているのだろうか。私たちは、これを「非合理なものの合理化」の第三の水準として捉えたい。そして、西田はこれを次のように示している。

> ［……］自己に於いて自己を非合理的に限定することによって自己自身を見る即ち自己自身を直覚するというに至って、内が外を包む意味を有し、行為的自己として内部知覚的自己というものが考えられるのである。しかし無にして見る行為的自己の自己限定の意義はそこに終わるのではない、否そこに始まるのである。内部知覚的自己に於いてはなお内が外に附着していると考えられねばならぬがいわゆる意志的行為と考えられるものに於いてはかかる合一点を越えてなお一層深く自己自身を非合理的に限定することによって自己自身を見ると言うことができる、すなわちなお一層深い意味に於いて外を内に見ると言うことができる。（6-128）

少し長い引用となったが、ここで意志的な行為の性質が語られている。私たちが確認したミニマルな行為である衝動の受容においては、内と外という二つの領域が対立する形で成立する。だが、上述の引用によれば、行為は「そこに始まる」。

この引用で、西田はミニマルな行為を「なお内が外に付着している」状態と提示する。これに対して、意志的な行為は、内と外が対立している状態を越えて、「なお一層深い

意味」で「外を内に見ること」とされる。これは準－独我論的な経験を超出することとして理解できるだろう。つまり、つまり、準–独我論的な性質を脱し、他人と共通した経験を持つことが仮定される共通性を見出すという運動性がここでは論じられている。

西田は、この超出を認識と関連づけて考察する。彼によれば、この超出は「イデヤ」として現れる「体系」の把捉を意味する。

> 人というものが絶対無の自覚のノエシス面、すなわち場所に於いてあるものであって、その自己限定が行為と考えられるものである。今が今自身を掴む作用が行為と考えられるものであり、行為によって掴まれた今の内容がイデヤと考えられるものである。（6-149）[169]

西田は、意志的な行為を世界の客観的な把握を可能とする「イデヤ」の発見として提示する。以前の著作の術語を念頭におくと、それは経験に内在する「体系」としての「一般性」と対応する。行為のなかで見出される他者と共通すると目される「体系」の把捉によって、他者との共通の地盤が確保される。すなわち、個物の閉じられた一人称性の削除と引き換えに、客観的な知識を可能とする「体系」が見出されるのである。

とはいえ、ここでも経験は完全には合理化されない。西田によれば、「体系」という「於いて」による合理化のなかには、つねにある残余が生じる。西田はそれを「信念」として次のように提示している。

> 信念の内容と考えられるものは、イデヤ的に自覚することのできない身体的限定の内容である。事実即生命、生命即事実と考えられる絶対無の自覚面に於いて、いわゆる宗教的意識内容が見られると言うのも、かかる身体的限定の内容として見られるものでなければならない、宗教的意識内容は信念の内容でなければならない。種々なる実践的信念の内容もかかる身体的限定の内容として構成せられるのであろう。いわゆる社会的意識内容と考えられるのも、かかる意味に於いて構成せられるのであろう、すべてドクサと考えられるものはかかる意味に於いて構成せられるのである。（6-79）

西田によれば、経験は合理化し尽くすことができない。その合理化を拒む残余が「信念」

---

[169] この一文では、「今が今を掴む」と述べられる文章をミニマルな行為として捉えることも可能なように見える。だが、西田自身が二つの行為性を明確に区別させず叙述のなかで混同させていること、そして、これをミニマルな行為と結び付けた場合、次章で論じる西田の哲学が抱える問題点を含んでしまうために、通例的な行為が示された一文として理解している。

である。そして、この信念は「イデヤ的に自覚することのできない身体的限定」という一文から「衝動」と結びつけて理解することができる。つまり、「信念」は情動的な傾向性を持つものであり、その明確な根拠は不在である。そして、そのような信念は、他の個物と結びつくための媒体の裏面として現れる。

超出は、非合理な信念に裏打ちされた「体系」の把捉として行われる。それは、パースペクティヴとして踏み入られる共通のものと仮定される「於いて」を意味する。相互に断絶した個物は「於いて」への超出によって相互に関係することが可能となる。他の個物との関係はロゴス的な「体系」の把捉とパトス的な「信念」の把捉という二面性を持つ。この二面性を持つ「於いて」によって、準–独我論的な個物は互いに関係することが可能となる。

次に身体的な行為の位置を確認しよう。そして、この著作において、西田は「行為」の遂行を次のように論じている。

> 感官的なるものがいわゆる身体的意義を失うと考えられる所に、かえって非合理的なるものの合理化として真の自己の身体性を得ると考えることができる。感官の中に含まれていた真の行為的意義が現れるのである、我々はそこに純なる自己の身体を得ると考えることもできるのである。かかる意味に於いて芸術作品という如きものは芸術家の純なる身体と言ってよい。我々の真の人格と考えられるものもかかる意味に於いて我々の身体的限定に即して見られるものでなければならぬ。[……] 人格とは考えられたものではなく、眼が色を見、耳が音を聞くと言う如く、サンチマンの対象として見られるものでなければならない。（6-130）

西田は、ここで自己とは異なる「身体」を形成することを行為として示している。その身体とは、芸術家によっての芸術作品が例に出されている。つまり、「自己」の準－独我論的な経験には現れ得ないはずの新たなオブジェクトを制作することが「行為」として提示されている。そして、西田はこの議論を「人格」にも適用する。その含意は、行為において、他者の経験に現れていない自己の世界を表現することにある。つまり、行為とは、自己の準－独我論的な経験を超出し、他者と共通すると目される「於いて」のなかで、「眼が色を見、耳が音を聞くと言う如く、サンチマンの対象として見られるもの」を、すなわち、他者を情感的に触発する新たなオブジェクトを成立させることを意味する。

この意味で、この時点においても西田にとって行為とは制作的なものである。つまり、

身体的な行為は自己の準－独我論的な経験のなかで完結するものではなく、それを超出し、新たな自律的な形を形成することを意味する。私たちは、この自律的な形、上記引用での「純なる身体」を第 4 章で論じた「実在のレリーフ」と重ね合わせて理解したい。つまり、行為とは、自己によって制作されるものでありながら、自己を離れたものとして現れ、「他者」に触発するオブジェクトの制作である[170]。

すなわち、自己と他者を結ぶ「於いて」のなかで、新たなオブジェクトの生産として行為はなされる。私たちは、この行為の水準をより明確に確認していくため、次に『無の自覚的限定』における「衝動」概念の諸相に関して考察していきたい。そして、この考察を通じて、この著作のおける理論と実践の接合を解明することができるだろう。

第 3 節　衝動するものとしてのコギト

本節は『無の自覚的限定』における実践と理論の接合点の解明を目的とする。そのために、私たちは、この著作の衝動概念にふたたび着目したい。とりわけ、本節は「衝動」概念の変化に焦点を当てる。この著作で西田は「衝動」を「自愛」、「欲求」、「欲望」の順に変化するものとして提示している。筆者の見立てが正しければ、この三つの概念との関係性の考察を通じて、私たちはこの著作における実践と理論の接合点を解明できるだろう。

さて、本節は「自愛」、「欲求」、「欲望」の順に確認していく。それでは、まず「自愛」の概念から考察していきたい。

自愛 —コナトゥスとしてのコギト

「絶対無の自己限定」とは、非合理な衝動を自己に於いて受容することである。これが私たちの主張であった。これをもとに、ここから「自愛」に関して考察していこう。

西田によれば、「自愛」とは自己に於いて受容された衝動である。西田は「自愛」概念の由来を明示してはいないが、哲学史的に見れば、これは「コナトゥス」に極めて近接した概念と考えることができる。「自愛」は、自己への固執として捉えられているためである。つまり、西田にとって「自愛」とは成立する自己の存在の維持への固執である。

---

[170] ところで、第 4 章で確認したように、この「実在のレリーフ」には表情や声、仕草なども含まれる。

また、「於いて」による受容が〈内から外〉という契機のなかで現れていたことを思い起こそう。つまり、「自愛」は〈内から外〉という契機において成立する。このために、「自愛」は同じ契機で成立する生ける身体と強い結び付きを持つ。

> 私のいわゆる場所が場所自身を限定するということは、積極的には自己が自己を愛するといことであると言うことができる。故に自愛というのは場所自身の無媒介的なる自己限定として、絶対に非合理的ということができ、我々の自己は自愛によって非合理的に自己自身を限定するのである。かかる自己限定が対象的には身体的限定と考えられるものであろう、自愛なき所に身体はなく、身体なき所に自愛はないのである。[……] これに於いてあるものは限定するものなくして自己自身を限定するものとしてすべて衝動的である。故に自愛のある所そこに身体があり、身体のある所そこが現在である。(6-195)

この引用の「自愛なき所に身体はなく、身体なき所に自愛はない」という一文に着目しよう。ここから、私たちは「自愛」を行為的な生ける身体を可能とする「場所」として捉えたい。つまり、「内から外」という契機のなかで成立する自己の内面性は、「自己自身を愛する」という力動性を持つ場所としてのコナトゥスである[171]。

くわえて、私たちは「内から外」の契機で成立する内面性がコギトであると論じた。ここから、西田にとっての「コギト」が合理的な自己ではなく、衝動的な場所としてのコナトゥスであることを予想できる。そして、この事柄は西田がコギトを次のように提示していることから確証できるだろう。

> デカルトの「私が考える」を超越的述語面の自己限定として、「私がある」という有の意味を場所的有と解するならば、場所自身の自己限定として自愛というものが考えられ、それからサンチマンの哲学が基礎付けられるだろう。(6-114)

西田にとって「コギト」とは情感性の理論を基礎付ける「場所」としてのコナトゥスであると主張する。すなわち、西田にとってコギトは実体ではなく、非現出的な「於いて」であり、情動的な場所となる。

とはいえ、はたしてこのようなコギトは知識の根拠たり得るのだろうか。ここで、このような疑問が浮かぶかもしれない。

---

[171] また、前節の議論と重ね合わせるとき、それは存在論としては、〈現在にはないもの〉を保持する媒体としての役割を果たすと言えるだろう。

まず、念頭に置くべき事柄は、西田が知性・感性、合理性・非合理性という区分を前提としていない点である。つまり、上記の疑問は出来上がった分節方法に則っているという点で、西田の議論からはやや外れたものとなるだろう。とはいえ、私たちも西田のコギトが直に知識の根拠たり得るとは考えていない。西田のコギトが保持する明証性が、万人に妥当するものと考えることができないためである。

つまり、彼によると、コギトの明証性が有効である範囲は準－独我論的な〈私〉の経験に限られている。つまり、西田の場合、コギトは万人に妥当する客観的な真理の明証的な把握を可能とするものではなく、〈私〉のみに妥当する個人的な信念の確証を可能とする媒体である。そして、その信念は客観的なものではなく、主観的な独断と混濁した仕方で現れると考えられるだろう[172]。つまり、この段階において、私たちは他者や諸々の事物が、私と同じように存在しているかどうかを確証することができない。他者が真に意識を持つのか、あるいは人間機械であるのかを確証することができない。準－独我論的な経験に立脚する以上、そこに万物に共通する真理を看取する原理を据えることはできないのである[173]。

つまり、西田のコギトは、直に理論の根拠となるものではない。これが理論と変化するためには、いわば信念の検証が要請されるのだが、これは以降の契機で可能となる。このために、次に場所としてのコナトゥスである「自愛」に後続する「欲求」の契機に関して考察していこう。

欲求—超出の第一の契機

上記で述べたように、「自愛」とともに身体的な世界は成立する。すなわち、外界と内面性という二つの領域が明確に区分されており、この外界において様々な存在者が現れると考えられる。そして、西田はこの自己に外的な他の存在者を「欲求」を喚起させるものとして、次のように提示する。

> 欲求とはいかなるものであるか、いかにしてかかるものが考えられるか。[……] 渇を覚える我は水素二、酸素一の水を求めるのではなく、清らかなうまい水を求めるのである。すべて我々に対して直接にあるものは、単なる知的対象ではなくして、欲求の対象というこ

---

172 この議論に関しては、第二節で行なった「信念」に関する議論を念頭に置いている。

173 とはいえ、私たちはこれが心理主義であるとは考えない。その理由は、後期西田がド・ブロイに関して述べるように、学的な真理は私たちの把捉からは独立して存在すると考えられるためである。とはいえ、その真理は何らかのパースペクティヴを「於いて」として持つという点で、瞬間の事実の現出に後行する。また、この議論に関しては第 10 章も参照されたい。

とができる。[……] 花は美しき花であり水は味よき水である。すべてが我々の心を唆すもの、情意的内容をもったものと言うことができる。(6-261)

外界において、私たちに直接現れる対象は「欲求の対象」である。喉が乾いた時の水のように、身体的に把握される対象は情意を喚起するもの、行為を促すものとして現れる。

西田によれば、そのような欲求の対象は、二つの仕方で現れる。一方で、欲求の対象は、たとえば、渇きを満たす手段としての水のように〈私〉が自らを実現するための手段として現れる(6-261, 262)。他方で、これは自律的な「表現」として現れると述べられるが、表現に関しては「欲望」の考察のなかで詳述する。

さて、この「欲求」の契機は、第 2 節で考察した身体的行為の水準に対応する。そこでは準－独我論的な自己の経験からの超出が論じられていたが、この超出こそが「欲求」の意味するものである。

ここで、西田が自己を非対象的な「場所」として捉えていたことを思い起こそう。つまり、「自己」は自らの存在を対象的に確証することができない。自己の存在は「私はある」という情感性を持つ「場所」としてのみ受け取られる。そのために、「自己」は自己のみでは自己の存在を対象として確証することができない。換言すれば、自己は他の存在者を経由し、「自覚」の反省の契機を介して、はじめて自己を対象的な存在者として把捉する。つまり、対象として自己を捉えるためには、その自己の持つ準－独我論的な世界を超出する必要があるのであり、このような自らの固定に向けた準－独我論的な経験の超出が「欲求」の持つ運動性となる。

そして、この固定の運動性を西田は次のように表現している。

無の自己限定として現在自身の自己限定の有する飛躍的限定とは、固、欲求という如きものでなければならない。欲求に於いては非連続的なるものが連続を求めるのである、個物的なるものが一般的なるものを限定しようとするのである。こういう意味に於いて我々の欲求の内容は歴史的ということができる、我々は歴史人として欲求をもつのである。我々の欲求と考えるものは、時間的存在でなければならない、それは時に於いて生まれ、時に於いて亡び行くのである [……]。欲求は満足によって消え、満足はさらに欲求を生むのである、欲求は弁証法的存在でなければならない。(6-269, 270)

私たちは「欲求」が、個物による一般性の規定として捉えられている点に着目したい。そして、ここでの一般性として、知識の水準での一般性ではなく、共通性と仮定される

「於いて」の発見が念頭に置かれている。ここから、「欲求」とは他人と共通した経験を持つことが仮定される〈共通の於いて〉へと超出であると考えることができる[174]。(また後述するが、ここで現れる〈共通の於いて〉は「承認」を通じて形成される)。

自己と異なる存在者は、十全な姿では自己の準－独我論的な世界には現れない。あるいは、それは私たちに汲み尽くすことのできない、私たちから見られた限りでの部分的な現れとして存在する。そのような事物を手段として用いるためには、自己から独立した事物との間に「於いて」というパースペクティヴが見出される必要がある。そして、この超出の運動によって「非連続的なるものが連続を求める」。つまり、超出を通じて、再帰的に一個の連続性を持った〈私〉が組織されていく。つまり、「欲求」は「於いて」を経由しながら、自らを連続的な〈私〉として定立する。

だが、同時にその欲求の対象は、私たちの行為や認識によって組み尽くすことのできない独自の性質を持つ。つまり、即自的には欲求の対象は私たちの準－独我論的な経験の外部に位置する独自の性質と世界を持つオブジェクトであり、西田は「欲求の対象」の持つこの自律的な側面を「表現」という言葉で提示している。そして、西田はこの「表現」と「衝動」との関係性を「欲望」と表示する。「欲求」が連続的な自我を形成する共通であると目される「於いて」への超出であることを確認しながら、私たちは次の「欲望」の契機の考察に移りたい。そして、この「欲望」の考察のなかで、私たちは衝動と理論の関係性を理解することができるだろう。

欲望—超出の第二の契機

まず、欲望の性質を簡潔に確認しておこう。西田はこれを次のように述べている。

> 行為的に如何とすることのできないものも愛の範囲に於いてあると言うことができる、すなわち欲望の対象界に於いてあると考えることができる。(6-209)

『無の自覚的限定』において「欲望」は「愛」との連関のもとに提示される。そして、ここでの愛とは「自愛」ではなく「他愛」を意味する。西田は「自愛」とは種別的に異なる情感性として「他愛」を提示し、この概念と表現を結び付けて考察を行なっている。

ところで、私たちは第 4 章で『意識の問題』における「衝動」、「欲求」、「欲望」の諸水準をすでに考察した。『意識の問題』と『無の自覚的限定』における「欲望」概念の差異は、「欲望」は「欲求」に後続する契機ではなく、「欲求」と並行して現れると考え

---

[174] 第 8 章で詳しく考察するが、この共通性はあくまで仮定的なものである。

られている点である（6-198）。つまり、「欲求」と「欲望」は同時に現れる。そして、これは私たちにとって重要な論点となる。

さて、「欲求」と「欲望」に関する議論は身体的に把捉される存在者が「手段」と「表現」の二つの異なる仕方で現れる、という議論と連関する。また、これらの二つの契機が並行して現れることは上記で述べた。つまり、「手段」としての在り方が顕在化し、「表現」としての在り方は背景に退いている状態など、種々のバリエーションが考えられるが、「手段」と「表現」の一方のみが現れると考えられてはいない。

とはいえ、論点の明確化のために、いったん分節してそれぞれを考察していこう。「自愛」の展開である「欲求」によって捉えられた存在者とは、身体の延長として捉えられた「手段」である。いわば、それは他者の持つ固有性・自律性を考慮せずに自己の延長としてみなす立場であると言えるだろう。とはいえ、上記で確認したように、逆説的な述べ方となるが、この立場は自己の準－独我論的な経験からの超出として行われる。

他方で、「表現」の把捉は、その存在者が自らの世界に現れていないことの承認によって可能となる。西田の表現では、これは具体的対象が「真に我に対して外に立つもの」であることの承認（6-295）、換言すれば、自己の世界が外部を持つことの承認であると言い換えることができるだろう。

私たちは、私の経験的世界に現れる他者を汲み尽くすことができない。私たちが他者の心的性質を察知することが不可能であるように、あるいはこの蟻、このコップ、この犬の持つ質的な経験の理解が不可能であるように、「表現」は自己に捉え切ることのできない外部として、〈私〉の経験のなかに現れる。

ここで西田が事物間の関係性にヒエラルキーを持ち込んでいない点に注意したい。すなわち、「表現」という観点において、特権的な存在者は存在しない。あらゆる存在者は同列的に自律的な独自の世界を持ち、相互に断絶している。換言すれば、コップと〈私〉が断絶するように、コップとコップも相互に断絶しているのである[175]。

これらの議論を踏まえつつ、次にどのように他の存在者が持つ固有の表現的性質が看取されるのかを考えたい。これに関して、西田は次のように述べている。

> 我々の身体が自己実現の道具とみなし、外を内と見るのは行為的自己の立場でなければな

---

[175] ところで、第５章の註のなかで私たちが西田をオブジェクト志向存在論者であると捉え得ると述べた理由は、ハーマンがオブジェクト指向存在論の重要な特質として提示する特徴が西田の理論のなかにも見出すことができるためである。そして、それは人間と存在者だけではない、存在者相互の断絶となる。Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, 2005 などを参照されたい。

らぬ。我々の身体が自己実現の道具であると共に、その表現的意義を有する如く、身体を通じて外物が自己実現の道具と見られ、更にかかる主観の客観化的方向を徹底して、主観が客観の中に没入した時、客観的存在そのものが自己自身の内容を表現すると考えられるのである。(6-14)

私たちの身体性に基づいた仕方で、あらゆる存在者は「欲求の対象」として現れる。それは、自愛に由来する「信念」によって歪曲されたもの、あるいは、私たちがそれを取り入れることによって自己拡大を試みる手段として現れる。そして、その事物の持つ固有の性質である表現へとアクセスするためには、「欲求」に対して、さらに「客観化的方向を徹底」することが必要であるとされる。それは「主観が客観の中に没入した時」という他の存在者の持つ「世界」への超出とも提示される。

自己の世界を抜け出し、他者の世界に赴くことによって、私たちは存在者を、その固有の性質に基礎付けられた仕方で把握することができる。西田によれば、このような存在者の把握の仕方は「手段」としてそれを把握する場合と異なる。

だが、逆説的な述べ方になるが、他者の世界のなかに到達することは不可能である。西田によれば、「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない」(6-381)。すなわち、「表現」の看取は、自己が他者を汲み尽くすことができないことの承認によって、他者の世界へと到達することを意味する。つまり、〈私〉の持つ準－独我論的な世界のもとに他者の持つ経験を包摂するのではなく、自己と他者の断絶を承認することによって、自己の世界とも他者の世界とも異なる第三の媒介者として新たな「場所」を形成することがここでは主張されている。

何らか他に媒介するものがあって、自己が他となり、他が自己となるのではなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。[……] 瞬間的限定の尖端に於いて、瞬間から瞬間に移り行くと考えられる時の進行というものの根底にも、かかる場所的弁証法の意義がなければならない。(6-380, 381)

すなわち、「欲望」は、それ自身が超出の運動性でありながら、他者そのものの持つ世界への到達不可能性に支えられている。そして、上述の引用で述べられるように、具体的には「欲望」は他の存在者の外部性の承認による関係を可能とする「於いて」の形成である。そして、西田はこのような「欲望」が知的な理論を可能とする基盤を提供すると考えている。

絶対無の自覚の抽象的ノエマ面というのは、すべての行為的限定を否定して、単にその内容を映すという意味をもったものでなければならない。これに於いてあるものはすべてが映像である、その極限に於いては単なる意味となる。表現的限定というのは、かかる抽象的ノエマ面に基礎付けられているのである。(6-60)

「欲望」とは、自己の内部に自己と他者を繋ぐ「於いて」を形成することを意味する。そして、その「於いて」が抽象化によって独立したものとなり、あらゆる存在者を包摂するための「場所」として利用可能になったとき、理論が成立する。換言すると、自愛に支えられた一人称的なパースペクティヴではなく、超出の契機のなかに見出される「於いて」のもとに、外的な経験全体を捉え直すことによって、理論という領野が可能となると言えるだろう。

とはいえ、超出によって見出される「於いて」は十全な知としては現れ得ない。非合理な「事実」の無底性に由来する「信念」によって歪曲されていると考えられるためである。このために、「於いて」の抽象化は、信念を傍観的に直観し、繰り返しその内容の検証と訂正が行われていくことを要請する。私たちは「自愛」をそして自らが持つ非合理な「信念」を削除し切ることができない。そのために、衝動の受容において、出来る限り非合理な衝動を中立的に見ていこうとする努力が、理論の基礎となる明証性を提供する。この意味で、西田にとって明証的な認識とは行為である。自己の外部性を承認し、そのことによって無底的な「衝動」の持つ主観的な信念による歪曲を中立的に捉え直していくこと、このことによってコナトゥスの場所であった西田の「コギト」は理論の基礎となる明証性の根拠に転じるのである。すなわち、「衝動」の変容形である「自愛」・「欲求」・「欲望」それぞれの関係性の考察によって、西田は行為から知が成立する様子の叙述を試みたと言えるだろう。

そして、ここまで「欲求」と「欲望」を分節して考察を行ってきたが、この二つは並行的に同時に現れることをふたたび確認しておきたい。つまり、「手段」として見なされる事物に対しても、外部性の承認は作動しているのであり、逆もまた然りである。そのために信念の検証には終わりがないと言うこともできる。

これまで、第 3 節では、「衝動」の変容として「自愛」、「欲求」、「欲望」の三つのものを確認してきた。「自愛」とは衝動が「自己に於いて」捉えられることによって成立する場所としてのコナトゥスであり、これは明証性の根源となるコギトの役割を果たす。そして、ここから準－独我論的経験の超出が行われる。ここで現れる契機は「欲求」および「欲望」である。「欲求」とは、自己とは異なる存在者を手段としてみなすあり方

であり、このことによって非現出的な場所であった自己が対象的な自己として把捉可能なものに変化する。他方で、欲望の契機は、自己とは異なる他者の自律性の承認を意味する。そして、この承認を通じて、自己と他者を結ぶ「於いて」が形成される。また、この「於いて」によって理論的な見方が可能となる。換言すれば、「欲望」によって自己と他者を結ぶ「場所」が形成されるとともに、それが「欲求」の契機でもあることから自己の経験からの超出が行われる。

そして、この三つの契機の後に、形の制作である「行為」が遂行される。私たちは、ここに第 2 節で考察した「行為」に関する議論を接続しよう。そして、私たちは行為が自己から独立した形の産出を意味することを見た。すなわち、衝動—自愛—欲求・欲望－行為という一連の流れが、『無の自覚的限定』における個人的経験の組織化のプロセスとなる。

本章の結論

本章は、『無の自覚的限定』における個人的経験の成立のプロセスを考察してきた。

まず、本章の初めに私たちは、『無の自覚的限定』における（1）個人的経験の成立プロセスの解明、（2）『無の自覚的限定』の議論連関の整理、（3）理論と実践の接合の説明、という三つの課題を挙げた。

この三つの課題を遂行するために、第 1 節で私たちは「絶対無の自己限定」における〈無底〉、〈受容性〉のそれぞれを確認した。「絶対無の自己限定」とは、瞬間の事実の現出であり、それは二つの側面を持つ。まず、それはそれ自身以外の高次の根拠を何ら持たない無底的な事実の現出であった。また、私たちは本章で西田がそれを必然性に先立つ偶然性として提示していることを見た。他方で、私たちは「絶対無の自己限定」における「自己に於いて」という契機を受容性として示した。受容性とは、傍観的であり無内容な「見ること」に於いて映すことであり、この「見ること」によって無底的な事実が受容されることで経験の組織化が開始される。

続く第 2 節においては、「絶対無の自己限定」における「外から内」・「内から外」という二つの方向性を考察した。「外から内」とは自己の意志に先立つ〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点の定立であり、その作用は「衝動」であった。他方で、「内から外」とは、衝動の受容を意味するものであった。そして、この「内から外」の契機によって、生ける身体の成立とそれに伴う内面と外界の分離、「見かけの現在」・記憶、

時間の不可逆的な流れという三つの時間性、〈ある／ない〉の二分法、方角を持った空間性、明証性の根拠となるコギトとしての内面性それぞれが成立する。つまり、「内から外」は身体論、時間論、存在論、空間論、認識論それぞれと関わるのであり、私たちはこの論点から『無の自覚的限定』の議論を整理したと言えるだろう。そして第 3 節において、私たちは衝動の変容体である「自愛」、「欲求」、「欲望」それぞれを考察した。そして、「欲望」の契機における自己の外部性の承認が実践と理論の紐帯の役割を果たしていることを見た。

さて、第一の課題である個人的経験の成立のプロセスに関して、本章は「絶対無の自己限定」の第一の水準における〈無底〉と〈受容性〉の対立、第二の水準として内面性と外界の成立、第三の水準として行為における超出のそれぞれを示した。

次章では、この議論をもとに、西田の中期理論と後期理論の関係性に関して考察していきたい。

第 8 章　非連続の連続をめぐって

はじめに

本章は『無の自覚的限定』から使用される「非連続の連続」を考察の主題とする。「非連続の連続」は『無の自覚的限定』から後期にかけて、個物と個物の関係性を説明するために西田が使用する術語である。この術語は、自律的な個物と個物が断絶を含みながら行為によって関係するという事柄、あるいは、非連続的な「瞬間」が欲求の契機のなかで連続性として形成される事柄を示している。

私たちは、この「非連続の連続」の考察を通じて、中期と後期理論の差異の明確化を試みていく。その理由は「非連続の連続」が中期と後期でその内実を大きく変化させることにある。そして、私たちはこの変化が後期西田の抱える理論的な困難を示すものであると考える。そのために、本章の第 1 節において、私たちは「非連続の連続」という術語の考察を通じて、後期西田の持つ問題点を批判的に検討していきたい。

そして、第 1 節の議論を踏まえて、第 2 節で私たちは『無の自覚的限定』の第八論文「私と汝」を主題的に考察していく。また、ここでは第 1 節で提示される困難の回避を可能とすると考えられる側面を強調しながら解釈を行っていきたい。この議論を通じて、私たちは西田の後期哲学を考察する第 3 部の議論の足がかりを得ることができるだろう。いわば、後期西田の批判的検討とそれを通じた修正点の提案が本章の目的となる。

第 1 節 非連続の連続

『無の自覚的限定』における「非連続の連続」

まず、議論の準備のために『無の自覚的限定』における「非連続の連続」の内実を確認しておきたい。「非連続の連続」という術語が提示される著作が『無の自覚的限定』である。そして、これまで第 2 部を通じて考察してきた『無の自覚的限定』における「瞬間」の独立性・非連続性の強調が、この術語が考案された理論的背景であると言えるだ

ろう。さて、筆者の知る限りでは、この術語は『無の自覚的限定』の次の文章のなかで初めて提示される。

> 今が今自身を限定すると考えられる、その瞬間に於いて内が外であり、外が内である、内的事実が即外的事実であり、外的事実が即内的事実である。かかる意味の限定は無が無自身を限定する絶対無の自覚的限定としてただ弁証法的にのみ理解すべきである。[……] 弁証法的限定の背後には対象には何物もあってはならない、それは非連続の連続でなければならない、無の自己限定でなければならぬ。(6-145)

初めて提示されたとき、「非連続の連続」は「外から内」・「内から外」という二つの方向性を持つ瞬間の事実の現出を意味している。「非連続の連続」の非連続とは瞬間の事実が持つ他の瞬間からの断絶であり、そして、その断絶をもとに個物の行為のなかで時間的な連続性がその都度に形成されていく。すなわち、ここでは西田は非連続性をもとにした連続性の成立を「非連続の連続」として示していると言える。

だが、議論が進むにつれて、この「非連続の連続」という術語の意味合いが変化する。それは、この術語が個物相互の関係性を示すものとして用いられる点である。この変化の要因は、『無の自覚的限定』の第四論文以降に西田が断絶した〈私〉と他者の関係を主題的に考察していくためと言えるだろう。つまり、離散的な瞬間を取り結ぶ連続性の媒体である「於いて」が、個物と個物の関係を取り結ぶ媒体にもなると主張されるなかで、個物と個物の関係性が「非連続の連続」と表示されるようになる。

そして、この論点に関して、次の事柄が重要となる。西田は個物と個物の関係性を「非連続の連続」と表示するが、その内実に『無の自覚的限定』と後期のものとは大きな差異があると考えられるためである。まず、『無の自覚的限定』の個物の関係性に関する「非連続の連続」の内実を確認しよう。

> [……] 個人なくして社会というものはない、個物が個物自身を限定することによって一般的なるものが限定せられると考えられる如く、社会は個人によって限定せられ、個人によって進展するのである、タルドの如く極微がアルファでありオメガであると言うことができる。[……] 我々の自覚的改定の一歩一歩が絶対の自由でなければならない、非連続の連続が真の人格的統一と考えられるものである。かかる統一は、飛躍的統一として、どこまでも個物的なるものが一般的なるものを限定する意味をもっていなければならない（6-289）

この一文において、「非連続の連続」という術語で主題的に論じられるものは個物の自律性である。西田によれば、「どこまでも個物的なるものが一般的なるものを限定する」。そして、この点から個物が「社会」などの共通の「於いて」に優越することが主張されている。西田はこれを「タルドの如く極微がアルファでありオメガであると言うことができる」と述べている。すなわち、ここでの「非連続の連続」という術語によって、個物の徹底的な自律性が主張されている。

個物は「社会」や「制度」などの共通の「場所」に回収されることのない自律性を持つ。そして、そのような自律的な個物は、共通の「於いて」を見出すことを通じて相互に関係する。いわば、「非連続の連続」として、この個物の自律性に基づく関係性の形成が表示されている。また、上述の引用ではこの個物の優位性が「タルドの如く」と表現されていることを記憶に留めておこう。ここで、フランスの社会学者ガブリエル・タルドの理論が念頭に置かれているが、これが後期との対比点となるためである。

つまり、『無の自覚的限定』で「非連続の連続」は、二つの側面から提示される。まず一点目が、離散的な瞬間による時間の連続性の成立であり、二点目が自立的な個物による共通の「於いて」の発見による連続性の形成である。また、この二つの論点は現在の事実および個物の準－独我論的な経験の持つ「非連続性」をその基礎としている。

後期における「非連続の連続」の変化

次に、私たちはこの「非連続の連続」の内実が後期哲学のなかで変化していることを確認したい。後期著作『哲学論文集 第一』（1935）では、「非連続の連続」は次のように提示される。

> 実在的空間は互いに独立的な物と物との相関係する媒介者というものでなければならない、非連続の連続の媒介者でなければならない。（8-111）

この一文に見られるように、実は後期において「非連続の連続」として問題にされる事柄は中期から決定的に変化している。すなわち、後期には「非連続の連続」の持つ媒介的側面を強調する。そして、その媒介者として提示されるものが、万物に共通する〈一なる事実〉である。

> 全体というのは、ただ、無限の多数ということではない。物を互に独立的なる個々の物という様に考えれば、然考えられるでもあろう。しかしそれでは働く物ではない。働く物は

非連続の連続の媒介者の自己限定として考えられねばならない。非連続の連続の媒介者というものが「全体」と考えられるものである。(8-135)

つまり、西田は複数の「於いて」ではなく、万物に共通する唯一の「実在的空間」を個物の関係性を可能とする「全体」として提示する。すなわち後期において、西田は「非連続の連続」という術語とともに実在的空間という関係の唯一の媒体を措定するのである。

後期西田において、「非連続の連続」は、離散的な個物と個物の媒介者を意味する。そして、その媒介者は、個物の経験のなかに必然的に現れる唯一の媒体である「全体」として主張される。個物はそれぞれが自律的な独自の経験を持つ。だが、同時にあらゆる個物は万物に共通する〈唯一の媒体〉あるいは〈唯一の現実〉である「実在的空間」に向けて行為する。換言すれば、後期において、「非連続の連続」は個物の関係の唯一の媒介者である〈唯一の現実〉を介した個物相互の関係性を表す。個物の行為に〈一なる現実〉による媒介はつねに折り込まれており、それぞれが自律的でありながら、一なる空間に超出する限りにおいて相互的な関係は可能となる。

そして、私たちにはこの「非連続の連続」の変更によって、西田は後退してしまったように思われる。個物の自律性が、〈唯一の現実に媒介されている限り〉という条件付きのものとされるためだ。つまり、この論点において、「各人が各人の現在を持つ」という言葉で主張されていた(6-148)、それぞれの個物の経験の自律性あるいは準－独我論性が消去されるのである。そして、この行為の構造は「絶対矛盾的自己同一」という概念として取りまとめられる。

どこまでも矛盾的自己同一的なる絶対現在に於いて与えられたるものとして、我々の自己に矛盾的自己同一的に見られるものは、絶対現在の全体的一的自己限定として、自己自身を限定する事実と考えられなければならない。そこには事実が事実自身を限定すると考えられるのである。(10-86)

この一文に明白に表現されているように「一即多、多即一」という定式として表現される「絶対矛盾的自己同一」のなかには「全体的一」としての事実が折り込まれている。「事実」は「多」ではなく、「全体」である「一」として現れる。そして、「多」である個物は「一」に媒介される限りにおいて相互に関係する。つまり、後期西田は、事実をあらゆる個物に共通する「全体的一」と措定し、それを行為に必然的に関係する媒介者

として捉える。そして、この主張とともに西田の社会に関する理解が変質していることに注目しよう。その変化は、タルドの社会理論に関して述べられた次の一文から把握できるだろう。

> 彼［タルド］はすべてが極微より出でて極微に還ると言い、個人というものをアルファにしてまたオメガと考えている。しかし社会のアルファとなりオメガともなる個人というものは、モナド的に世界を映す個人でなければならない。（9-131）

ここで西田はタルドの立場を批判しつつ、「モナド的に世界を映す個人」を提示する。そして、上記の引用の「モナド的」という語には、次の主張が背景に存在する。

> モナドは世界を映す生きた鏡と考えられる。一つの都市が種々の方角から種々に映される如く、各々のモナドは一つの世界を種々なる観点から映すのである。かくして各々のモナドはまた一つの世界と考えられる。（9-71・強調筆者）

つまり、後期の西田は「一つの世界」が個物の行為を考察するために必要不可欠であることを主張する。そして、その観点からタルドを批判している。これは『無の自覚的限定』でのタルド理解と明確に対照をなす。『無の自覚的限定』では「個人なくして社会というものはない、個物が個物自身を限定することによって一般的なるものが限定せられる」と述べられていた。他方で、後期の西田は、タルドの批判を通じて、あらゆる個物のパースペクティヴに〈唯一の現実〉の規定作用が折り込まれていることを主張している[176]。

そして、この論点に関して私たちは中期西田を評価したい。私たちの見立てでは、真に前提なく事実に接近しようとしていた立場は中期の西田であり、後期の西田は万物に共通する〈唯一の現実〉あるいは〈唯一の空間〉、〈唯一の事実〉を前提とする点で中期から後退している。つまり、後期では形成の最中にある「事実そのもの」ではなく、分節が仕上がった後の「事実」が考察されていると言うことができるだろう。そして、こ

---

[176] 西田とタルドの関係については、合田正人 「西田幾多郎と「模倣」の問題」、『西田哲学会年報』、第15号、西田哲学会、2017 を参照。また、この論文の末尾で合田は西田とタルドの理論を対照的に提示しているが、筆者の意見では、合田の主張するタルド的な立場そのものが中期西田の理論のなかに現れている。つまり、合田の述べる「タルド思想と西田のそれとの対決」は中期西田と後期西田の対決であると述べることもおそらく可能であるだろう。

の唯一の現実の導入は、さらに様々な問題点と連関するのだが、これは後ほど確認したい。

とはいえ、なぜ西田はこのような議論の変更を行ったのだろうか。次にこのことを見ていこう。

そして実のところ、この変更の発端も『無の自覚的限定』に見出すことができる。すなわち、『無の自覚的限定』では私たちが取り出そうと試みてきた瞬間と個物の自律性に立脚する議論とは異なる、〈唯一の事実〉の自明視へと行き着く議論が存在する。次に、私たちは『無の自覚的限定』におけるこの唯一の事実を強調する議論の内容を確認していきたい。

『無の自覚的限定』における「歴史的世界」

それでは、『無の自覚的限定』における「非連続の連続」をふたたび考察していこう。とりわけ、以降では私たちがこれまでに焦点を当てなかった〈唯一の現実〉を強調する側面を追っていき、それがどのような経緯で案出され、そしてどのような理論的な変遷のなかで定着したのかを考察していきたい。そして、この変化は「歴史的世界」という概念の案出によって引き起こされるものである。

すでに第 5 章のなかで確認したが、西田が「歴史」という問題を前面化させる端緒は、おそらく田辺による批判である。田辺は、次のように西田を批判していた。

> 歴史の非合理性は、絶対無の自覚を最後の一般者として一切がこれに包まれるということに対抗する否定的原理に由来するのである。しかしてこの否定原理がまた行為の矛盾性の根拠ともなるのである。はたしてそうであるならば、意識一般が成立するのは全く歴史的制約の下にあるといわなければならない。[177]

田辺は、西田が意識一般を規定する「歴史」を看過していると批判する。田辺にとって、西田の哲学は実践性が欠落した観想的な形而上学にすぎない。そして、『無の自覚的限定』には、西田がこの批判を明確に念頭に置いたと考えられる一文が存在する。それは「歴史」の概念をめぐる次の一文である。

> 絶対無の自覚的限定面として一般的自己と考えられるものは、どこまでも否定の意義をもっていなければならない。かかる否定的自覚面の自己限定として自然界が考えられるので

[177] 田辺元 『田辺元全集』 第四巻、筑摩書房、1963、p. 326

ある。[……] しかしノエシスがノエマを包むと考えられるかぎり、これを越えた社会的限定の世界がなければならない、それが歴史の世界と考えられるものである。(6-240)

ここで西田は「自然界」の下層に「歴史の世界」を据える。西田は「絶対無の自己限定」によって成立する経験を「歴史の世界」として提示する。そして、その「歴史の世界」は自立的な個物が相互に関係し合う「社会的限定の世界」を意味するものである。つまり、西田は田辺の批判を意識しながら「歴史の世界」を自らの理論の中軸に据えていくのである。

だが、これだけでは田辺の批判に応えることができない。なぜなら、田辺の批判の焦点は西田の哲学における実践的性格の欠如であるためだ。そして、ここで個物の実践がつねに歴史的・社会的な現実における行為であることを主張するために、つまり自身の立場が非実践的な観想ではないことを述べようとするために、西田は「事実」をあらゆる存在者に共通する唯一のものへと変更すると考えられるだろう。この立場からは、個物は、つねに唯一の事実への超出を義務付けられている。そして、そこでは行為は万物に共通する現実の形成となる。すなわち、あらゆる個物の行為は「歴史的」なものとなる。

そして、この変化は「絶対無の自己限定」の第一の水準に現れる事実が準－独我論的なものではなく、万物に共通する一個の事実であると主張されることで明示化される。

ノエシス的限定において無数の今、無数の自己と考えられるものは、ノエマ的方向において一つの今、一つの自己に触れなければならない。かかる意味における一つの今の自己限定というものがカントの意識一般的自己と考うべきものである。そこに我々の内的事実が外的事実に接すると考えられるのである。(6-162)

無数の自立した個物は、「一なる今」あるいは「一なる自己」と関係する限りにおいて、自らの実在性を定立することができる。個物がつねに実践的性格を帯びていることを主張するために、西田はあらゆる個物に共通する舞台を設定する必要があった。そして、あらゆる個物に共通する「一なる今」として提示される。あらゆる存在は共通する「今」の事実に触れている。そして、この変化によって、それぞれの瞬間が持つ離散性が削除されることとなる。

自覚的限定の立場から各人が自己自身を限定し各人が各人の時をもつということは、逆に

絶対時によって限定せられるという意味を有っていなければならない。(6-403)

つまり、ここで西田は「一なる今」である事実の規定によって、「各人の時」というそれぞれの個物が持つ離散的な時間性が成立することを主張する。これは同じ『無の自覚的限定』の次の主張と明確に対照をなすものであるだろう。「真の現在は各人の現在であり、各人は各人の現在をもつ、いわゆる絶対時というものは考えられたものにすぎない」。(6-140)

すなわち、西田は田辺の批判に応答するために、個物の実践を適切に捉えようとした。そのために、「一なる今」というあらゆる個物に共通する「現在の事実」の措定が行われた。ここから、西田は多数性から出発するのではなく、「一」なる事実に多数性を従属させた仕方で議論を行いはじめた。すなわち、「絶対時というものは考えられたものにすぎない」と述べるのではなく、「各人が各人の時をもつということは、逆に絶対時によって限定せられるという意味を有っていなければならない」と言う仕方で万人に共通する唯一の「今」が提示される。前章で用いた図式を適用すると、個物はそれぞれの受容性を持つが、同時に共通の唯一の無底的な事実に規定されているというように議論が変更されるのである。

そして、この〈一なる事実〉は『無の自覚的限定』の第八論文「私と汝」で明確に理論の内に組み込まれる。それは「環境」という概念を経由する仕方で行われる。

個人というものが生まれるには、個人が生まれる地盤がなければならない。すなわちその環境というものがなければならない。個物はどこまでも環境から限定せられたものでなければならない。しかも環境を限定する所に個物というものがあるのである。(6-348)

『無の自覚的限定』の第八論文「私と汝」のなかで、西田は「環境」という概念を自らの体系に導入する。おそらく西田はこの概念の導入によって社会的な実践をより適切に捉えることができると考えたのだろう。そして、これが「社会」をめぐる立場の変化を生じさせる。西田はこう述べている。「発生的に考えても、我々の自己は個人から始まるのではない。多くの原始民族に於いて見られる如く共同意識から始まるのである」(6-348)。つまり、ここで社会が個人に先行し、それを可能とする「環境」として提示されることとなる。そして、この議論は「歴史的世界」という概念に帰着する。

[……]すなわち限定せられた現在というものが、いつも私のいわゆる環境という意味を

もったものでなければならない。かかる意味に於いてどこまでも限定せられた現在、永遠に限定せられた今というものが、すべてのものがそれによって限定せられ、それから生ずると考えられる環境と考えることができる。[……] それに於いては瞬間というものはない、自己自身の中心をもたない時の世界、すなわち空間的時の世界というべきである。すなわちいわゆる物質界と考えられるものが無の限定として現在が現在自身を限定する意味を有し、すでに歴史的世界という意味を有することによって、それからすべてのものが発展すると考えられるのである。(6-349)

西田はここで〈無底の事実〉をあらゆる個物に共通する共通の環境として提示する。それは、私たちにとっては「物質界」として現れるものである。他方で、この「物質界」は「外から内」に契機のなかで見られるものである。つまり、「絶対無の自己限定」である事実の現れの片面である。そして、これに対する「内から外」の契機が考慮に入れられるとき、経験は、そこからすべてのものが発展する「歴史的世界」という唯一の現実として捉えられる。つまり、個物の複数の世界と唯一の事実を自らに折り込んだ、唯一の現実が「歴史的世界」という名前で提示されるのである。だが、後期西田が「歴史的世界」を「非連続の連続」の唯一の媒介者であり、個物的多と全体的一を構造として持つと述べるとき、はたして個物は真に行為の主体として捉えられているだろうか。私たちはそうは考えない。私たちの見立てでは、西田は実質的には真の主体を世界が持つ構造として提示している。つまり、西田は自らの立場の実践的性格を主張しようと焦ったために、真の主体が構造であることに気づかないまま、一と多の相互的な関係性である「絶対矛盾的自己同一」を提示したのである。そして、このために私たちにとって、後期西田の歴史的世界の構造を意味するこの「絶対矛盾的自己同一」という概念はある程度書き換えられる必要があるものとして現れる。

後期西田を批判する

これまで、私たちは「歴史的世界」という概念の案出によって、『無の自覚的限定』で主張されていた個物と瞬間の自律性が条件付きのものへと変化する様子を確認してきた。だが、なぜ〈一なる事実〉の設定が問題的であると言えるのだろうか。ここでこのような疑問が浮かぶかもしれない。

私たちが同一の世界に住んでいることは自明に思える。現に私たちは、一なる世界の下に行為しているためだ。私たちの日常は、一なる世界という舞台を設定しなければ適切に捉えられない。もはや、私たちは世界の裏側の出来事を瞬時に知ることができるの

である。地域を超えた、一なるグローバルである世界が、私たちの行為を規定している。また、そのグローバル性をもとに科学的知識は進歩していっている。一なる世界という舞台を閑却することは科学や理論の持つ重要性を消失させてしまう悪しき独断に過ぎない。多数性に立脚すると言っても、それでどのような実践を捉えることができるのか。

このような主張を一旦想定してみよう。この立場からは、後期西田による唯一の事実の措定は、グローバルである世界を適切に捉えることを可能にする進歩として現れる。この立場に立つならば、私たちが主張する準－独我論的な経験はフィクションにすぎない。そして、仮に私たちが準－独我論的な事実の自明性を主張するにしても、両者が自らの立場の自明性を主張するために議論は平行線をたどるだろう。

とはいえ、この意見に対して、私たちはこう主張する。西田の「歴史的世界」は、唯一の現実を措定するか否かという態度決定以外に大きな問題を抱えている。すなわち、西田の一なる「歴史」という舞台の設定の背後には、さらに別の欠落点が潜んでいる。このために、次に「歴史的世界」の持つこの別の欠落点を検討していきたい。

その欠落点は、『無の自覚的限定』の次の一文に見出される。

> 絶対無の自覚と考えられるものが、その根底に於いて絶対の愛と考えられるならば、その限定面はどこまでも社会という意義をもっていなければならぬ。我々は社会に於いて生まれ、社会によって生まれると共に、社会的となるということは個人的に死でなければならぬ。しかし社会的に死することは、また永遠に生きることである。（6-242）

西田はここで「歴史の世界」を社会と言い換えて論述している。ここでの問題は西田が用いる比喩が不必要な価値付けを含んでしまっていることだ。該当する一文は、上記引用の「社会的となるということは個人的に死でなければならぬ。しかし社会的に死することは、また永遠に生きることである」という文章である。つまり、西田の「歴史的世界」は個物をあらかじめ条件付けるだけではなく、個物の徹底的な献身を要請する。そして、個人はその献身によってのみ生きることができる。「社会的に死することは、また永遠に生きることである」と述べられるように。

もちろん、これは単なる比喩に過ぎない。だが、単なる比喩であるからこそ問題である。さらに西田はこの一文に続いて次のように主張する。

> 個人は種族的生命として生まれ、さらに新たなる生命のために死に行くと考えることができる。（6-242）

西田はここで「否定」の概念を死と生の関係にすり替える。そして、西田はここで個人の生に大文字の「生命」を優先させてしまう。つまり、個人は「歴史」のために死すべし、そしてそのことが生である、というように。人間が人間たるためには、欲求にとどまるのではなく、唯一の現実へと超出しなくてはならない。そして、唯一の現実の形成の運動に献身すること、「新たなる生命のために死に行く」ことが個物に要請される。それが実践と言えるだろうか。私たちにはそうは思えない。

私たちの観点からは、こう言えるだろう。西田の歴史概念には、個人の自律性の矮小化と構造的な暴力性が取り憑いてしまっている。個物は何かの自分よりも崇高であるもののために自己を否定し死ぬことによってのみ、永遠の生を得ることができる。だが、この言明のどこに個物の自律性と自由は存在するのだろうか。この観点からは、自由は超出を拒み欲求に耽溺することを選択する、という消極的なものに留まらざるを得ない。つまり、後期の西田は、行為のなかに「死」という唯一の現実への献身を強制する構造的な暴力性をもとに、個物の行為の自律性を矮小化してしまっているのである。あるいは、同種の問題は、『無の自覚的限定』の後半部以降に西田が頻繁に用いる「私が私自身に死することによって汝に於いて生きる」という言明にも見出すことができるだろう（6-241）。

さて、この「歴史」の概念をめぐる構造的な暴力性は、後期西田の理論のそこかしこに見出される。これを考察するために、いったん私たちは考察の舞台を西田の後期哲学に移そう。その一例は、後期著作『哲学的論文集 第三』（1937）の次の一文に見出される。

> 真の絶対として我々に臨むものは論理的に考えられた絶対ではなく、現実に我々の生死を問うものでなければならない。（9-192）

ところで、私たちは西田が用いる「生死」が単なるレトリックであると述べた。これを解釈すると、「生」という言葉の下に「歴史」への従属が意図されていると言える。だが、ここでの「死」には何が意図されているのだろうか。ここでの「死」が含意する事柄は、人間の動物化である。

> 人間が徹底的に自由になろうとすればする程、絶対の障壁に打ち当たる。[……] そこまでに至らない人間は、厳格には酔生夢死の動物の域を脱したものではない。（9-56）

つまり、後期の西田によれば、欲求を享受し続ける人間は動物にほかならない。そのような動物と異なるためには、私たちは〈絶対的な唯一の事実〉として現れる「歴史的世界」に基づいて、自己の恣意を否定しなくてはならない。そのことによって、はじめて人間は人間となる。

そして、そのような看取を行っている「人間」として引き合いに出されるものが「天才」あるいは「偉人」である。

> 創造作用というものが考えられるには、まず種族的なものが考えられなければならない。［……］英雄や天才はその種族の代表者であったのである。英雄や天才が時代を造ると考えられるとともに、時代が英雄や天才を造るのである。英雄や天才はいつも社会の焦点に立つものでなければならない。（8-40）

私たちは、後期西田に内在する人間と動物の区別を批判するが、それは動物愛護の観点からのみではない。むしろ、この批判は西田が不必要に人間の価値そのものなかにヒエラルキーを導入してしまっている点に向けられる。後期の西田はこう述べる。「民衆は単なる多である」（9-71）。つまり、西田は「天才」と「民衆」の区別を「歴史的世界」の概念の下に自らの理論に加える。だが、天才とはどのような人間なのだろうか。それは「歴史」に献身し、自らを否定する人間である。だが、おそらくこの論点はその妥当性の検証可能性を欠いているという点においても失敗している。すなわち、後期の西田にとっても、事実は個人のパースペクティヴにおいてのみ現れる。そして、西田はそこで自ら為すべきことを、自己否定を通じて直観的に把握できると主張する。だが、その主張の成否は何によって検証されるのだろうか。後期の西田はこの検証の原理を欠いてしまっている。つまり、後期の西田には、暴力的な帰結を引き起こす独断的に看取される偽の理念を拒否するための議論が欠落しているのである。

だが、私たちの論点には見落としがあるかもしれない。そのために、客観的に検証可能な仕方で唯一の現実への超出が可能であると仮定しよう。こう仮定したとしても、西田の後期の理論は欠落を解消することはできない。なぜなら、西田自身も歴史への従属が「生」であると確証しきれていないためである。それは次の一文からうかがえる。

> 弁証法的に自己自身を限定する世界の個物的限定として、我々の自己は［唯一の現実による］絶対の否定に面している。［……］生きるためには、我々はどこまでも戦わねばならない。しかもかかる生命欲の根底そのものが暗黒である。我々は何のために戦わねばならな

いかを知らない。生命そのものが運命である。(7-298)

何のために戦うのかもわからない闘争の場として、後期の西田は世界を叙述する。つまり、偉人であろうと天才であろうと、動物と同様に死んでしまうことを、つまり西田は歴史への従属によって生を得ることができないことを知っている。我々は生のために戦わなければならないが、私たちは確実に敗北する。誰しもに死は避けられないものとして現れるためだ。そうであるならば、それは「悲哀」としか表すことができないだろう。すなわち、西田自身が「死して生きる」というレトリックを信じてはいないのである。

また、別の観点からもう一点だけ批判を加えておこう。「歴史的世界」に関する議論は、「事実」に立脚して哲学を開始するはずの西田にとって不必要な前提である。つまり、後期の理論は「事実」から出発することに失敗している。後期の西田は「人間／動物」、「天才／民衆」というヒエラルキーを不必要に前提してしまっているためである。この点で、後期の西田の議論は、あらゆる前提を排するという観点からは、前期からも後退しているのである。

ここまで、私たちは後期西田の抱える問題点を批判してきた。あるいは、少し強い口調となってしまったかもしれない。だが、私たちは、このように複数の問題点を挙げることを介して、後期西田の理論の持つこれまでの研究では論じられてこなかった側面を明確化できると考えている。当然、私たちも後期の西田の議論が単なる無用の長物であるとはみなしていない。後期において、前期・中期には現れていなかった多くの新たな議論が提示されるためである。つまり、後期の西田が付け加えた議論は欠落だけではない。ただし、後期の議論は「絶対矛盾的自己同一」という概念によって、一貫した構造を持つ理論として提示されるために、後期の問題点を回避するためには、一度その構造自体を問いに付す必要があった。そして、私たちは第 3 部において種々の問題点を回避する仕方で西田の後期哲学を考察していくことになるだろう。

第 3 部で私たちは、後期西田のなかに、「人間／動物」・「偉人／民衆」の区分を先取らず、「死して生きる」という構造的な暴力性を帰結させるレトリックを廃した、全体である〈唯一の事実〉、あるいは「歴史世界」という絶対的な媒介者を前提としない個物の関係理論を見出そうとしていくだろう。そのために、私たちは後期の主要概念である「絶対矛盾的自己同一」および「一即多、多即一」という関係性の書き換えを試みていくだろう。

そして、本章は以降でそのための準備を行いたい。私たちは西田が『無の自覚的限定』の論文「私と汝」のなかで「歴史的世界」を完成させることを見た。これを踏まえなが

ら、私たちはこの論文「私と汝」のなかに、別の方向性を見出していきたい。すなわち、絶対的な媒介者を措定せずに、具体的な他者と具体的な他者との関係性を考察する暫定的な手立ての発見が本章の以降の課題となる。そして、本章の見立てでは、この側面も論文「私と汝」に現れている。

第 2 節　西田の他者概念の裾直し

本節で私たちは『無の自覚的限定』に収録された論文「私と汝」を考察していく。「他者」が主題となるこの論文のなかで、西田は後期の「絶対矛盾的自己同一」の雛形を提示する。すなわち、この論文のなかには、上記で批判した論点がすでに明確に存在している。だが、この論文には後期の西田が選択しなかった別の可能性も同時に存在する。本節は、この別の可能性を追っていきたい。そして、その別の可能性は、自己と他者の非連続性に立脚する立場である。それは、唯一の環境あるいは空間というような〈唯一の媒介者〉を持たない、自己と他者の非連続性に基づくものだと言えるだろう。

さて、「私と汝」のこの可能性は次の一文のなかに現れている。

> 私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない。しかし私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである。(6-381)

西田はここで「私」と「汝」、つまり自己と他者の絶対的な非連続性を主張する。両者の間には「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」。〈私〉の持つ準－独我論的な経験と他者の持つ準－独我論的な経験は断絶している。だが、「私」と「汝」の相互承認によって、両者の関係は可能となる。この一文では、このことが主張されている。

この文章は次の一文と対比をなす。「私も汝も我々を媒介すると考えられる絶対の他に没入すると共に、そこから生まれると考えることができる」(6-402)。つまり、前者において主題となっているものは「私」と「汝」が「絶対に他なるもの」であることである。他方で、後者では、「私」と「汝」が「絶対の他」という媒介者への没入によって関係性が可能であることが主張されている。そして、ここで私たちは前者の主張を選択

する。つまり、後者の立場は「絶対の他」という仕方が関係性を取り持つ唯一の他者と示されており、この媒介者としての「絶対の他」は、後期の「歴史的世界」へと展開すると考えられるためだ。いわば、私たちは「絶対の他」ではなく「絶対に他」に焦点を当てていくと言えるだろう。

だが、「私」と「汝」の非連続性を基にした場合、両者の関係性はどのように考えることが可能だろうか。私たちは、これを〈無底〉と〈受容性〉の関係から考察していきたい。

まず、経験の持つ準－独我論的性質から出発しよう。「私」の持つ経験とは、準－独我論的なものである。そこには明確な存在として自己の経験のみを確証できる。換言すれば、〈私〉は他者が自己と同様の意識的経験を持つことを確証することができない。

ここで問題となっている事柄は、他者が自己の世界のなかに現れない、という点である。自己の世界のなかに、自己と同様の仕方で他者は存在しない。あるいは、他者が持つ一人称的な経験は自己の世界のどこにも存在しない。自己の世界のなかに現れる他者は、自己から捉えられる限りの他者であり、他者そのものが持つ経験は不在である。換言すれば、このために私たちは他者がたとえば人間機械ではないと確証することができない。

他者の経験そのもの、あるいは他者の経験の持つ一人称性は自己の経験から到達することのできない外部として存在する。おそらく、西田はそれを「私と汝とを包摂する何らの一般者もない」と表現している。同様に、西田は自己と自己の関係性にも、この非連続性を持ち込んでいる。彼によれば「瞬間は何らかの媒介によって他の瞬間に移るのではない」(6-381)。前章で述べたように、現在の「私」は過去の「私」が、真に一人称的な経験を持っていたかどうかも確証することができない。

すなわち、「私」と「汝」は無底を隔てて存在している。あるいは、このような無底という語の使用は実体化を帰結させるかもしれない。そのためにこう述べよう。「私」と「汝」は徹底した不在を隔てて存在している。準－独我論的である経験とは、根拠が端的に不在である状態であり、私たちは、この不在を出発点に論文「私と汝」における他者論を考察していきたい。

また、この出発点は、後期の西田の出発点と明確に異なる。後期では、「私と汝」の関係が次のように述べられるためである。「歴史的世界に於いてあるものとしての彼と彼とが弁証法的に相対する時、私と汝と考えられるのである」(8-56)。つまり、後期では、「私と汝」の関係は二つの個物が歴史的世界という唯一の現実に媒介されることによってのみ可能となる。だが、ここで私たちは媒体となる唯一の現実を導入することを

拒みたい。

それでは、根拠の不在において、他者はどのように現れると考えられるだろうか。西田は、その現れ方を「呼びかけ」として提示している。

> 私が汝を直覚し汝が私を直覚するというのは、その間にどこまでも客観的限定の意義があるのではない。外の媒介によるのであない。私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知るのである。否、私が私自身を知るというにも、物が私に呼びかけるということがなければならない。我々が自己に於いて見る感覚的なるものが、他として私に呼びかけることによって、私は私自身を知ると言うことができるのである。（6-397）

他者は〈私〉の世界に現れるとき、その他者は〈私〉の世界の外部に存在するものとして現出する。そこには「外の媒介」、「客観的限定」は欠落している。〈私〉にとって他者の実在は主観的な虚妄として疑うことも可能である。だが、そこで他者はそれ自身の独自の世界に基づいて、「我々に呼びかける」。すなわち、〈私〉の世界に現れ得ないものとして、他者は〈私〉に呼びかけるのである。そして、上記引用によれば、この「呼びかけ」は「感覚」のような初段階の経験のなかにも現れている。

これは他者が〈私〉にとって「手段」と「表現」という二つの現れ方が重なった仕方で現出するという前章で確認した議論から理解することができる。西田は直接に存在するものを「すべてが我々の心を唆すもの、情意的内容をもったものと言うことができる」と述べていた。そして、この触発は、自己の身体に基づいた自己実現の「手段」としての把捉と、他者が持つ独自の性質の「表現」を「呼びかけ」として看取する、という種別的に異なる二つの作用が折り重なって現れている。同時に、自己実現の喚起と表現としての呼びかけは二者択一的なものではなく、つねに複合した仕方で現れる。「真の自愛は他愛であり他愛はその実自愛である」と述べられていたためである（6-198）。

つまり、この論点において、〈私〉は他者を自己実現の手段として使用する場合においても、他者の実在が〈私〉の虚妄ではなく、〈私〉の世界が限界を持つこと、そして他者がその外部に属することを承認し、受容している。換言すれば、行為のなかで私たちは自己の限界と外部を「自己に於いて」受容しているのである。そして、それは同時に自己と他者を結ぶ共通の根拠が不在であることの承認を意味する。

西田によれば、この受容を通じて〈私〉の経験の持つ性質は呼び声としての他者によ

って変容される。西田はこれを次のような難解な表現のもとに示す。

> 私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。(6-381)

これを私たちはこのように理解したい。他者の現れは他者からは断絶した〈私〉の受容性を通じて、〈私〉を内的に規定する。私にとって、他者は自己の外部として現れるために、明確な根拠を持たないものとして現れる。根拠の不在の承認によって、他者の呼び声を受容し、自らを変容する新たな場所が形成される[178]。また、後述するがここで形成される「場所」は、自己と他者に共通する場所ではない。それは自己の内における他者へと通路を持つ「場所」である。

一旦、変容のプロセスを整理しておこう。まず、他者は〈私〉に対して欲求を触発する「欲求的対象」として現れる。そして、その現れのなかで、〈私〉は根拠の不在を承認し、他者の外部性を認めることによって、〈私〉と他者を媒介する「場所」を「自己に於いて」形成する。そして、その形成された「場所」を経由して、他者は「呼びかけ」として現れる。そして、この「呼びかけ」としての現れによって、〈私〉の内面性であるコナトゥスの場所である「自愛」の内実が変容される[179]。つまり、他者の現出によって、承認によって形成される「自愛」とは別の〈有限化された場所〉を経由して、生ける身体を裏張りする〈私〉の持つ「場所」が変容されるのである。

そして、この関係性は相互的である。他者にとって〈私〉は他者の世界には存在しない外部からの呼び声として現れると考えられるためだ。呼びかける他者にとって、〈私〉は呼びかける他者として現れる。このために、私と他者の関係性は、「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である」という相互承認の形を取る(6-381)。とはいえ、自己による他者の承認と他者による自己の承認は類似した内容を持つと考える必要はない。

---

[178] ここで、前章で行なった「欲望」に関する議論を思い起こそう。そこで、私たちは自己と他者の断絶の承認によって、自己の世界とも他者の世界とも異なる第三の媒介者として新たな「場所」が形成されると論じた。これを踏まえて、次のように述べたい。

[179] だが、西田は、この変容を具体的にどのような性質を持つものと考えているのだろうか。ここでこの変容に関連する論点が情動である。この呼び声である他者の内的な規定が、情動的なものとして提示されるためである。「情意においては我々は物を内に見ると考えるのである」(6-389)。それが情感的であるという論点から、ここで他者の呼び声によって変容されるものが、生ける身体に対応して組織される「自愛」であると考えることができるだろう。

一回的にして即興的な場所

次に、この他者と私を結ぶ場所をより詳しく考察していきたい。そして、そのために私たちは「私と汝」の「直観」概念に着目したい。西田はこの論文のなかで「直観」を次のように提示している。

> 直観ということが、真に自己自身を媒介として自己自身から他に移ることとすれば、いかなる意味に於いても対象的連続という如きものが考えられてはならぬ。背理のようではあるが、真に自己の内から他に移るということは、一面に於いて無媒介的に飛躍的に移るという意味をもっていなければならない、そこでは一歩一歩が直覚的と考えられるのである。何らかの意味に於いて対象的限定という如きものが考えられるならば、真の直観という如きものはない。(6-384)

西田は、ここで他者との関係性を「無媒介的に飛躍的に移る」と表現している。とはいえ、それが真に無媒介的であるのならば、〈私〉は世界の外部に存在する他者と関係を持つことができないだろう。つまり、ここでは主語あるいは実体として指し示すことのできない「場所」の形成が念頭に置かれていると考えることができる[180]。そして、この場所の形成に関して、「一歩一歩が直覚的」と述べられている。つまり、それぞれの瞬間における他者との遭遇のたびに「場所」が形成されている。私たちはそれを一回的かつ即興的な場所として提示したい[181]。一回的というのは、それが現在の瞬間の固有性に結びついたものであるためである。そして、即興的というのは、その場所の形成は他者との応答のなかで形成されるためである。

そして、その場所の形成は、次の一文で行為と連関して提示されている。

> 行為に於いて我々はいつでも何らか時を越えた永遠なるものに撞着すると考えらえねばならぬ。かかる意味に於いて行為が永遠の今の自己限定をもつのである。見るという意味なくして行為というものはない。(6-384)

---

[180] この文章で超出の契機と「見かけの現在」の形成を同列に考察しているが、私たちは『無の自覚的限定』の前半の議論に則り、これを区別して考察する。

[181] 議論を直接に結びつけることは困難であり、また同一であるとも言えないだろうが、村上靖彦は『摘便とお花見』、医学書院、2013 のなかで、この一回的かつ即興的な〈場〉の現れを質的現象学の立場から考察している。そして、この議論はこの研究を念頭に置いている。

西田は「行為」がつねに「見ること」、つまり「直観」の契機を含むと主張する。私たちは、この主張を前章の議論を用いながら考察したい。私たちはミニマルな行為として、衝動の受容を提示した。ここから次のように述べることができる。衝動の受容は自己の連続性だけではなく、他者との関係性も可能とする。すなわち、第三の水準である行為の段階において、つまり、自己と他者を結ぶ媒体は、他者の現れが持つ情動的な触発の受容によって形成される。そして、その媒体は〈私〉が持つ自愛の内容を変質させる。この点から、自己と他者を繋ぐ媒体は、自己と次の自己を繋ぐ媒体となる「見かけの現在」を変容させるものでもある。そして、この「見かけの現在」は、自己と次の瞬間の自己を繋ぐ媒体の役割を果たす。

行為において、衝動の現れを中立的に「見ること」によって、私たちはそこに「他者」と関係可能な領野を見出す。つまり、衝動の受容によって、他者との間の即興的な場所が形成される。そして、このとき、他者にとって〈私〉は他者にとっての「呼びかけ」として現れている。つまり、ここには相互的な関係性がある。

また、ここで形成される場所は、自らと他者の共通の場所ではない。西田はこう述べている。「私の作用と汝の作用とが合一することによって私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互いに相対立し相応答することによって相知るのである」(6-392)。関係性とは、それぞれに固有の内的な場所の形成である。つまり、〈私〉が他の個物との関係性のなかで形成する「於いて」と他の個物が〈私〉との関係性のなかで形成する「於いて」は同一のものではない。他者との関係のなかで、自己は自己の内に「場所」を、他者は他者の内に「場所」をそれぞれ形成する。そして、ここで他者とは異なる自己の内の場所が、他者との媒体の機能を果たすと考えられる理由は「呼びかけ」という観点において、両者の関係が相互的である捉えられるためである。

すなわち、両者の間には、相互に共通する媒介者は存在しない。その意味で、その関係は無媒介的なものである。だが、〈私〉は他者に対しての呼び声であり、他者は〈私〉に対しての呼び声である、という「呼びかけ」における相互性を通じて、〈私〉と他者それぞれの内に「場所」を形成する。つまり、両者の持つ場所は異なるものでありながら、関係の相互性に基づいて、あたかも一個の共通の場所が媒介しているかのように両者は関係し合う。

また、この点から見て、他者との関係性を可能とする即興的な場所の形成は、パラドキシカルな性質を帯びる。すなわち、それは「自己に於いて」という自己性を産出するプロセスに則って現れるため、その作用は「自己」である。だが、その内実は、自己の経験に不在である他者の「呼びかけ」によって変容される。つまり、関係を可能にする

場所は自己であり、他者である。つまり、他者による触発は、自己であり他であるものとして現れる。そして、この触発が情動的なものであったことを思い起こそう。すなわち、情動とは自己であり、かつ他者である[182]。私たちは、西田が「絶対の他」という術語で表現しようと試みていた事柄を、一回的かつ即興的である場所の性質である、自己であり他である情動として捉えたい。

これまでの議論で、私たちは第 3 部において後期西田における個物の関係性を考察するための手立てを大方得たと言える。だが、もう一点だけ付け加えておきたい議論がある。それは、「場所」それ自身が持つ関係性に関する議論である。

ネットワークとしての場所

これまでに後期の西田を考察し直すために、一回的であり即興的である情動として「場所」を提示した。第 3 部では、私たちは「歴史的世界」という唯一の媒介者によってではなく、その都度ごとの場所の形成をモデルとして、後期の西田の理論を考察していくこととなる。

だが、ここでもう一つ付け加えておきたい論点がある。つまり、私たちは西田の歴史概念を強く批判したが、彼が「歴史」および「社会」の考察によって得た取り分も確認しておきたい。そして、この作業は、おそらく『無の自覚的限定』における事実の離散性に立脚する立場と後期の西田の理論とを接続するために必要となるものである。

私たちは『無の自覚的限定』の「社会」の概念に「歴史的世界」と少し位相のずれた議論が存在することに着目したい。それは次の論点から副次的に確認できる。

> 人格の底には社会的限定というものがなければならない［……］。こういう立場からは人格は一般者の外延という如き意味において、並列的に限定せられていると言うことができる。［……］永遠の今の自己限定として無数の時が限定せられると考えられる如く、絶対の愛の限定として無数の人格が限定せられるのである（6-334）

私たちは個物に優越する一般者の領域として、西田が述べる「社会的限定」を受け取ることはできない。だが、ここで重要な事柄は西田が三者関係以上の個物の関係性をここ

---

[182] 西田はこれを次のように述べる。「情意に於いては我々は物を内に見ると考えるのである。情意の内容というのは物を物として見るのではなく、物を我として見ることによって、物を人格化することによって、我々が物に対してもつ我々の自己限定の内容である」（6-388, 389）。この「物を我として見る」という契機に、情動の自己性と他性が示されていると考えられる。

で暗に考察している点である。それは「無数の時」、「無数の人格」に対する言及である。そして、「永遠の今の自己限定」という現在の瞬間は「無数の時」を定めるように、個人の人格の成立は「無数の人格」を定めることが主張される。

これは形而上学的な底によって、一挙に「無数の人格」が定められる、という主張にも見える。だが、それよりも私たちはこれを次のように解釈したい。現在において形成される「場所」は「無数の人格」あるいは「無数の時」への参照を含む。

瞬間の出来事は無数の他の瞬間への参照を含む。同様に人格を成立させる「自己に於いて」は無数の他の人格を参照する。他者との関係のなかで形成される一回的かつ即興的な「場所」は、その内に無数の他の個物への参照を折り込んでいる。

少し通俗的になるが、次の事柄を例に出すことができるだろう。たとえば、愛という情動には、その対象となる人物だけではなく、それと連関する様々な個物への参照が含まれている。その人間を愛する別の人間への嫉妬や、その他者が好むものを自らも好むようになるという類の変容や、その愛の密かな前提となっている過去の別の人物への愛などのように。そして、この性質に関して愛が特権的な情動であるのではない。これは憎しみや喜びにも当てはめて考えることができる。

すなわち、即興的な「場所」のなかには無数の通路が張りめぐらされている。ありは、それは別の様々な個物への参照を含み込んでいる。「場所」とは参照のネットワークである。

このように西田の述べる「社会」を理解し直すことによって、私たちは西田の「環境」概念を変化させることができる。すなわち「環境」とは、万物に共通する〈一なる現実〉の特殊な形ではない。それは「絶対無の自己限定」の第二の水準である「内から外」の契機のなかで成立する外界に基づいて把握される「場所」のネットワークである。たとえば、〈私〉は今、机の上にあるこの本がどのような経験を持っているかを知ることはできない。だが、「本」は〈私〉に手にとって読まれ得る、という仕方で〈私〉を参照し、同様に、机、机の上のエアコンのリモコン、この部屋、そして部屋に散らばっている諸々の物を参照している。「環境」とは、このようなそれぞれの個物の「場所」の持つ参照のネットワークの一形態である。そして、「環境」をこのように捉えることによって「歴史」を唯一の媒介者として捉えずに、西田の後期の「環境」関する議論を捉え直していくことが可能となると言えるだろう。もちろん、西田は論文「私と汝」では人間の二者関係しか考察していないが、ここで提示される議論は第 3 部で見るように後期の関係理論の原型となる。このために、本章で私たちは事物との関係性を射程に含むことができるように考察を行ってきたと言える。

私たちがここで手にするものは、あらゆる存在者が、その関係性のなかでのみ形成される一回的かつ即興的な「場所」によって、それを統一する媒介者を措定することなく、相互に関係するという個物と個物の関係性をめぐる理論である。そして、その即興的な「場所」は、無数の他の瞬間と個物との関係を内に含んだ参照のネットワークである。

本章の結論

第 2 部の最終章となる本章において、私たちは「非連続の連続」という術語に焦点を当て、これをもとに後期西田の理論を批判的に検討してきた。私たちにとって問題となる事柄は、後期西田が個物の自律性を条件付きのものとする点である。個物は〈唯一の現実〉に対して超出する限りで相互に関係することが可能であり、この関係性には死すことによって生きる、という暴力的にも思えるレトリックが使用されており、同時にこの関係から人間と動物的な人間が峻別される。第 1 節では、このことを問題視した。

第 2 節において、私たちは、これらの前提を避けた上で後期西田の議論を考察するための手立てを模索した。最終的に私たちが見出したものは、根拠の不在において、一回的かつ即興的であり、また相互に異なる「場所」の産出と媒介による個物の関係理論である。同時に、私たちはこの「場所」がそれ自身のうちに無数の他の場所への参照を含んだ参照のネットワークと呼び得る性質を持つことを確認した。

第 3 部では、この第 8 章の議論を踏まえて上で、西田の後期理論の持つ、これまでに顕在化してこなかった側面を考察していきたい。

第 3 部　後期西田幾多郎を書き換える

第 9 章　後期西田の散歩道

はじめに

第 3 部において、私たちは西田幾多郎の後期哲学の持つ理論的な可能性を考察していく。また時期区分については諸説あるが、本論は『哲学の根本問題』（1933）から西田の死後に出版された『哲学論文集　第七』（1946）までを彼の後期哲学として捉えている。

第 1 部・第 2 部の議論のなかで、私たちは後期西田の持つ万物に共通する〈唯一の事実〉あるいは〈唯一の現実〉の前提を批判してきた。これを踏まえて、第 3 部はこの〈唯一の現実〉という前提を除去したとき、後期西田をどのような理論と捉えることが可能となるかを考察していきたい。

さて、第 3 部は第 9 章・第 10 章の二つの章から成り立っている。まず、それぞれの内容を概観しておこう。この第 9 章において、私たちは後期西田における主要概念の内実および衝動概念の位置を考察していきたい。そして本論の最終章となる第 10 章では、私たちは西田の後期哲学を「形」の概念をもとに捉え直していくこととなる。そして、そこでは後期西田の「技術」に関する考察が重要なものとなるだろう。

第 3 部の議論を概観したので、本章の議論に入っていきたい。

本章は二つの考察課題を持つ。まず、第一の考察課題は後期西田の主要概念の解明であり、この考察は第 1 節で行われる。とりわけ、本章は「絶対矛盾的自己同一」、「行為的直観」、「制作」の三つの概念を扱いたい。本章がこの議論を行う理由は、前期・中期と同様に、後期の西田も自身が案出した概念を中心に種々の議論を展開するためである。すなわち、西田の後期哲学の持つ基本的な性質を把握するために、この考察が必要となる。

そして、本章の第二の考察課題は後期西田における「衝動」概念の位置の解明である。とりわけ、私たちは本章の第 2 節において、衝動が諸々の個物の関係性を可能とする媒体として提示されている側面に着目して議論を進めていきたい。

第 1 節　後期西田の主要概念

中期と後期の断絶

はじめに、議論の準備のために西田の後期の議論の特徴を確認していこう。

少し筆者の解釈が混ざるが[183]、基本的に西田の後期哲学は次の二つの性質を持つと言えるだろう。まず、大幅な議論の変化が存在しないこと。そして、『無の自覚的限定』の形而上学を議論の基礎に置いていること。この二点である。

まず、一点目に関して。筆者の見立てでは、後期の最初の著作『哲学の根本問題』から最後の著作『哲学論文集 第七』に至るまで、西田の主張に大幅な変化や断絶はない。詳しくは後述するが、西田自身が後期で考察する事柄はつねに「歴史的世界」における個物の相互関係である。そして、後期のなかで新たに案出される概念も存在するが、その概念の内実とほぼ同一の議論をそれ以前の著作にも見出すことができる。つまり、主題とされる議論に関して、西田の後期哲学は一貫している。また、後期には「自覚」や「場所」が案出されたときのような大幅な議論の変化は現れていない。ところで、例外的に『哲学論文集 第四』と『哲学論文集 第五』には立場の相違が現れるのだが、これに関しては次章で論じたい。

次に、二点目に関して。西田の後期哲学は『無の自覚的限定』で提示された「絶対無の自己限定」を議論の基礎としている。その意味で、後期の理論は『無の自覚的限定』の議論を前提に組み立てられている。これは表立って言及はされないものの、随所から伺うことができる。たとえば『哲学論文集 第五』の次の一文を挙げたい。

> 絶対に個物的なるものは、限定するものなき限定として、絶対無の自己限定として、事実が事実自身を限定する、一度的な事実、絶対の事実と考えられるものでなければならない。絶対に無基底的なるが故に、それは一度的として消え去るものでなければならない。（10-493）

---

[183] たとえば杉本耕一 『西田幾多郎と歴史的世界 —宗教の問いへ』、京都大学出版会、2013 のように、後期と中期との断絶に焦点を当てる研究も存在するためである。このような中期と後期の断絶を主張する立場に対して、本論は（1）「絶対矛盾的自己同一」が論じられる時期にあたっても、それが「私」と「汝」との関係として説明される点から理解されるように、後期でも『無の自覚的限定』の他者論が密かに意識されていること、（2）「彼の世界」に関する議論は、本論の立場からすると成功していると言い難いこと、の二点から応答するだろう。

この一文から理解されるように、瞬間の事実の現出である「絶対無の自己限定」が晩年の理論においても議論の根幹に据えられている[184]。ここから西田の後期哲学は『無の自覚的限定』の展開と応用と特徴付けることができるだろう。前章で述べたように後期では、無底的な事実が万物に共通する「一」として捉えられる。この点に関して事実の離散性が強調される『無の自覚的限定』と差異はあるものの、後期西田も『無の自覚的限定』と同様に無底的な瞬間の事実の現出を議論の立脚点に据えている。そしてこの立場自体は後期の最初の著作から最晩年の著作まで変化しない。このような後期理論の持つ一貫性を考慮して、私たちは第 3 部で西田の後期哲学全体を考察課題としたい。

とはいえ、中期と後期哲学の立場を同一視することもできないだろう。そのために、次にそれらの差異を確認していこう。そして、これは次のように概括できるだろう。後期西田の議論の主題は唯一の現実における個物の相互関係である。すなわち、後期では、瞬間や絶対無などに関する形而上学的な議論は背景に退き、その代わりに個物相互の関係性と実践の問題が重要視される[185]。

つまり、後期の西田は中期のように経験の根幹ではなく、個物の相互関係が成立した状態を主題としている。すなわち、後期の議論は経験の最下層を問うものではない。だが、これによって西田は中期から後退したと単純に述べることもできない。後期では、それまでにない新たな議論が顕在化するためである。たとえば、その一例として技術、生物学[186]、物理学[187]に関する議論を挙げることができる。また私たちにとって、後期の西田が人間の経験だけでなく事物の領域を考察の範囲に加えている点が重要となる。そして、この議論領域の拡張は「形」という概念を用いることによって遂行されている。この「形」概念に関しては、次章で詳しく考察したい。

---

184 もしくは『哲学論文集 第三』の「右の如き矛盾的自己同一の世界は、いつも現在が現在自身を限定すると考えられる世界でなければならない。それは因果論的に過去から決定せられる世界ではない、すなわち多の一ではない、また目的論的に未来から決定せられる世界でもない、すなわち一の多でもない。［……］過去は現在に於いて過ぎ去ったものでありながら未だ過ぎ去らないものであり、未来は未だ来らざるものであるが現在に於いてすでに現れているものであり、現在の矛盾的自己同一として過去と未来とが対立し、時というものが成立するのである。しかしてそれが矛盾的自己同一なるが故に、時は過去から未来へ、作られたものから作るものへと、無限に動いて行くのである」という一文を参照（9-149）。

185 また、扱われる身体性も変化すると言えるだろう。第 2 部で確認したが、中期の西田は、無底的な事実との関係性のなかにある自らの意のままにならない受動的な身体性を問題としていた。他方で、後期の西田はこの水準の身体性をほとんど扱っていない。後期では、自らの意のままになる〈生ける身体〉の水準が問題とされている。

186 『哲学論文集 第二』（1937）の第二論文「論理と生命」や『哲学論文集 第七』（1946）の第一論文「生命」などを参照。

187 『哲学論文集 第六』（1945）の第一論文などを参照。

後期哲学の主要概念

これまでに後期の特質として理論的な一貫性と個物の実践的な関係の前景化を確認した。これを踏まえながら、ここから西田の後期の主要概念を検討していきたい。また、私たちは、これまでの議論のなかで西田の後期哲学をある程度書き換える必要があると述べた。そして、それは「歴史的世界」という〈唯一の現実〉の前提、「死して生きる」という行為に適用されるレトリック、および個物の関係性のなかに前提されるヒエラルキー構造それぞれの除去を意味していた。この事柄を念頭に置きつつ、西田の後期の主要概念をそれぞれ見ていこう。

本章で私たちが考察する後期西田の主要概念は、「絶対矛盾的自己同一」、「行為的直観」、「制作」である。この三つの概念を考察することによって、私たちは後期西田の議論の基本的な特性を理解することができるだろう。

絶対矛盾的自己同一

まず、私たちは「絶対矛盾的自己同一」と名指される個物と個物の関係性が持つ内的な構造を考察していきたい。この概念は『哲学論文集 第二』(1937) の後半部に案出される。だが、その原型は『無の自覚的限定』の次の著作であり後期の開始を告げる『哲学の根本問題』(1933) で案出される概念「絶対に相反するものの自己同一」に見出すことができる。以降で、私たちはまず「絶対に相反するものの自己同一」の内実を考察し、その後に「絶対矛盾的自己同一」が案出されるときに付け加えられる要素を検討したい。

ところで、「絶対矛盾的自己同一」という術語に見受けられるように、後期西田は「矛盾」という言葉を愛好する。そして、西田の賛同者・批判者を問わず、この「矛盾」もたびたび神秘的な境地とたびたび結びつけられ評価あるいは批判されてきたが、私たちはこれを日常的な経験の持つ特性を示したものとして捉えたい。また、この「矛盾」は論理を絶した経験を示すという解釈も取られ得るが、おそらくそうではないだろう。真に論理を絶しているならば、西田はそれについて全く語ることができなかったと考えられるためである。それでは、この「矛盾」という言葉をどのように捉えればよいのだろうか。もちろん、西田におけるヘーゲルやマルクスの弁証法受容からこれを検討することもできるだろうが、本論はその方向性を取らない[188]。

---

[188] この論点に関しては、たとえば舩山信一 『舩山信一著作集』 第 5 巻、こぶし書房、1999 などを参照。

本論は、後期西田が用いる「矛盾」という言葉を、経験内に現れるあるパラドックスを表示するものとして理解したい。そして、そのパラドックスは後期初の著作『哲学の根本問題』において、次のように論じられている。

> 個物と考えられるものは、絶対に独立なるものでなければならぬ、どこまでも自己自身を限定するものでなければならぬ。カウザ・スイでなければならぬ、他によって限定せられるものは個物ではない。かかる意味に於いて個物と考えられるものは、他と何らの関係をもつと考えることもできない、他に対するということすら考えられない。しかしかかる意味に於いて絶対の個物と考えられるものは、何物でもない、個物と考えることはできない、単なる無と選ぶところはない。[……] モナドはただ、他のモナドに対することによってモナドであるのである。(7-29)

ここでは、個物が自律的でありながら、相互に関係するという事柄が問題とされている。あらゆる個物はそれ自身が自律的で独立したものであるにも関わらず、その自律的で独立しているはずの個物は相互に関係し合う。このような自律性をめぐる異なる二つの立場が個物と個物の関係のなかに同時に現れているとされる。

後期の西田は、このパラドックスから出発する。つまり、後期の西田は個物の自律性と非自律性のいずれかに加担することによって、この二元性を解消するのではなく、この個物をめぐるパラドックスをそのままの姿で保持しながら哲学的な体系を構築しようと試みている。そして『哲学の根本問題』において、このパラドックスを持つ個物相互の関係性は「絶対に相反するものの自己同一」と示されている。つまり、個物が自律的かつ関係的であるというパラドックスが、後期の主要概念「絶対矛盾的自己同一」の源流となる。ところで、このパラドックスはライプニッツの予定調和やマルブランシュの機会原因説、現代的ではハーマンの代替因果などにも顔を見せていることを考えると、このパラドックスに立脚する西田の立場は、さほど神秘的なものではないし、また彼の独創であるとも言い難いだろう。

とはいえ、西田はここから哲学史的にもおそらく類を見ない独特の仕方で議論を展開していく。それは、このパラドックスをもとにした、パラドックスの増殖である。とりわけ本章は、重要と考えられる個別性と一般性の共立に焦点を当てたい。

たとえば、言語的なコミュニケーションを考えてみよう。言語的なコミュニケーションにおいて、私たちは自らの個別性と一般性の双方を一挙に前提としている。すなわち、私たちの感情が完全に一般的なものであるならば、他者にそれを伝える必要はない。完

全に共通する一般性が措定されているならば、コミュニケーションの齟齬が生じる可能性もないと考えられるためである。他方で、コミュニケーションは完全に個人に属するものでもない。もし、コミュニケーションに一般性が全く関与しないならば、〈私〉は他者と意志を疎通させることは端的に不可能となると考えられるためである。

この逆説は情感性の水準でも同様に現れる。私たちは、自己自身の感情を自己に固有である内的なものと感じる。そして、〈私〉が他者に自らの感情を伝えようとするとき、そこには〈私〉の感情が他者の持つ感情と異なることが前提とされている。だが、私たちは、それを他者にも理解可能な一般性を持つものとしても理解している。そうでなければ、私たちはそれを伝えようともしないだろう。あるいは、表情を通じて他者の心情を推測するときにも、そこに他者の感じる情動が〈私〉の情動と異なるものであり、〈私〉と共通するものであるという二つの可能性が一挙に措定されている。

後期西田の述べる「矛盾」とは、この水準のものである。つまり、個物は完全に自律した存在者でありながら、相互に関係しあう。そして、この関係性は、個別的かつ一般性的なものとして措定されている。すなわち、西田の述べる矛盾は、第一に個物の自律性と非自律性の共立に関するものであり、第二に個物の個別性と一般性の共立を示すものである。そして、後期の西田によれば、このパラドックスは経験の本質に属する。経験を歪曲することなく考察するためには、双方の立場いずれかに立つことによってこのパラドックスを解決するのではなく、このパラドックスが現れている経験をそのままの姿で把握する必要がある。

そして、上記のパラドックスを歪めることなく把捉するために用いられる概念が「自己が自己に於いて自己を映す」という「自覚」の概念および媒体的な「於いて」である「場所」である。つまり、後期では「自覚」のプロセスにおける「自己に於いて」という場所の契機が、個物の自律性と関係性および個物の個別性と一般性の共立を可能とする媒体として捉えられるのである。換言すれば、「場所」は上記のパラドックスをそのままの姿で保持する媒体とされる[189]。

すなわち、後期西田にとって「場所」とは、「矛盾的」な二元性を共立させる媒体を意味する。そして、後期西田の難解さはここから生じる。個物の持つパラドックスと「場所」の関係を元に、諸々の克服不可能な二元性が次々に提示されていくためである。時期は前後するが、現段階の筆者に思い浮かぶものを列挙していこう。一と多（8-504）、主語・述語（7-48）、内包・外延（7-26）、主観・客観（8-409）、内・外（8-529）、時間・

[189] この論点に関しては、西田幾多郎 上田閑照編集 『西田幾多郎哲学論集 〈3〉』、岩波文庫、1989 のなかで上田も指摘している。

空間（9-12）、有・無（9-148）、過去・未来（9-150）、生産・消費（8-461）、形相・質料（8-501）、超越・内在（9-12）、分析・綜合（8-570）、精神・身体（10-81）。そして、これはおそらく全てではない。最も根本的な実在を探求するというその課題自体が、後期においては、次々に横滑りを生み、その横滑りが経験のなかに現れる新たな「矛盾」を検出していく。そして、西田は「なければならない」と言いながら、検出された矛盾をただひたすら列挙していく。私たちは、ここに西田の独自性を見出したい。彼の意図と異なるようにも思われるが、後期西田は増殖する二元性の哲学者、あるいはパラドックスの愛好家であり、この点に関して、彼は彼以外には不可能な仕方で思考を紡いでいたとも言えるほどであるだろう。

これまでに後期西田の提示する「矛盾」概念を考察した。そして、それは「自覚」の「自己に於いて」という「場所」の契機によって保持される。つまり、個物の持つ自己同一性は、つねにその中に矛盾を含んでいる。つまり「矛盾的自己同一」となる。

とはいえ、ここまで見た議論は、「絶対に相反するものの自己同一」と表示されるものであり、「絶対矛盾的自己同一」と同一であるとはおそらく言い得ない。このために『哲学論文集 第二』（1937）の後半部で「絶対矛盾的自己同一」が主題的に論じられる時に前景化されるパラドックスを確認しておきたい。そのパラドックスとは「作られたものから作るものへ」という言葉で示される過去と未来の対立である。

> 絶対の対立は過去と未来の対立でなければならない。そこには絶対の断絶がなければならない。しかも時は絶対矛盾の自己同一として過去から未来へと動き行くのである。私が自己自身を限定する永遠の今というのは、かかる矛盾の自己同一を言うのである。（8-516）

つまり、「絶対矛盾的自己同一」を論じるにあたって、西田は「絶対に相反するものの自己同一」に過去と未来の対立を付け加える。そして、ここで念頭に置かれているものは「場所」が持つ参照のネットワークである。行為における他者との関係のなかで、新たな「場所」が産出される。あるいは、「実在のレリーフ」という新たな「形」の産出を意味する行為のなかで、その「形」が折り込む独自の「場所」が成立する。

この新たな「場所」の産出は、西田によれば、過去に存在した無数の場所や個物を参照する仕方で成立する。しかし、それは単なる過去の場所のコピーではない。新たに産出される場所は、過去に産出されたどの場所とも異なる性質を持つ。つまり、過去に産出された場所を基準としながら、そこから断絶した独自性を持つものとして新たな「場所」が行為のなかで成立する。西田はこの事柄を「作られたものから作るものへ」と術

語化する。

すなわち、「作られたものから作るものへ」という術語によって、過去の無数の場所の参照、つまり過去の「作られたもの」の参照のなかで、それとは異なった新たな場所が産出されるという事柄が表現されている。これが「絶対矛盾的自己同一」が論じられる際に前景化するパラドックスである。

ここまでの議論をまとめよう。「絶対矛盾的自己同一」とは、無数のパラドックスの源泉となる、個物における自律性と非自律性の共立である。そして、これは「場所」がパラドックスを許容する「於いて」であるという性質に基礎付けられている。そして、「場所」に由来する諸々のパラドックスは、人間の経験においては行為に根を持つものとされる。私たちは、次にこの議論を考察していくことになるだろう。

さて、これまでに西田の「絶対矛盾的自己同一」の概念を考察した。主として、この概念は（1）個物の自律的である関係的であること、（2）個物の行為は個別的かつ一般的であること、(3)行為によって産出される場所は過去の参照によって成立するが、過去に存在した場所の単なるコピーではなく過去から断絶したものであること、という三つのパラドックスを示すものである。

行為的直観

次に、後期西田の主要概念「行為的直観」に関して考察していこう。上記で、私たちは西田が「行為」に由来して様々な二元性が成立すると考えていると述べた。この二元性の成立を説明する概念が「行為的直観」である。そして、行為における諸々の矛盾は行為が「見る」と「働く」という相異なる作用を持つことに由来すると述べられる。

> 歴史的身体的に形成せられた現実を中心として、いつも相反する両方向に見るということと、働くということが考えられるのである。主観客観の対立とか、時間空間の対立とかいうのも、これから考えられるのである。(8-409)

西田によれば、私たちの行為は「見る」と「働く」という異なる機能、あるいは「眼」と「手」という異なる器官の協働によって成立する。私たちは、受容しつつ、行為する。これは簡潔には技能知を示すと考えることができる。だが、ここには形而上学的な含意が現れている。すなわち、行為のなかで、私たちは「事実」と「受容性」という二つの無と関わる。行為における受容性と無底的な事実の連関が「行為的直観」である (8-151)。換言すれば、「行為的直観」とは行為における受容性と事実の相互限定を意味する。

ここで『働くものから見るものへ』以降、「見ること」が「絶対無の場所」と重ねられていたことを思い起こそう。この議論が後期にも引き継がれているためである。つまり、「自覚」の定式のなかの「自己に於いて」という契機が「見ること」に対応する。そして、『自覚』の時点で、すでに「自覚」概念は行為として捉えられていた。すなわち、「行為的直観」とは「自己に於いて」に由来する中立的な「見ること」を含む「自己が自己に於いて自己を映す」というプロセス、すなわち「自覚」を意味する。

そして上記で見たように、後期において「場所」は諸々の二元性の共立を可能とする媒体とされる。つまり、行為において、私たちは形成される「於いて」をもとに自己を個別的かつ一般的なものとして措定しながら行為は遂行される。そして、その「於いて」を介して自律的である個物が相互に関係する。つまり、行為にパラドックスを許容する「場所」が含まれると考えられるために、西田は行為を諸々のパラドックスの源泉として提示するのである。

ここまで「行為的直観」の内実を考察してきた。そして、これに加えて、私たちは以降で「行為的直観」の内容を部分的に書き換えたい。その理由は、後期西田は「行為的直観」を万物に共通する〈唯一の事実〉である「事物の世界」への超出として考察するためである。

西田は「行為的直観とは作用が自己矛盾的に対象に含まれていることである」と述べる（9-156）。そして、ここでの「自己矛盾的に対象に含まれていること」として、一なる〈事物の世界〉への超出が意図されている。すなわち、後期において、個物の行為は個別性を捨てて（「自己否定」）、一般的である事物の世界に超出するという構造のもとに論じられることとなる。

とはいえ、これは私たちが避けようとしてきた論点そのものでもあった。なぜなら、その「一般性」を与える〈事物の世界〉は「歴史的世界」と実質的に同義であり、この事物の世界への超出が「死して生きる」というレトリックによって表現されるためである。このために私たちは「行為的直観」をある程度書き換える必要がある。

さて、「行為的直観」が提示される以前の『哲学の根本問題』のなかに「行為的直観」の原型を見出し、そこに現れている別の方向性を強調して解釈することによって、私たちはこの書き換えを行いたい。そして、その原型として考えられるものとは藝術創作に関して述べられた次の一文である。

> 芸術的作品は単に物として我々の鑑賞の対象となるのではない。芸術的世界に入らなければ、芸術品を鑑賞するということもできない。芸術的世界に入るということは、我々が創

作的気分をもつということでなければならない。（7-247）

この箇所では「芸術的作品」が引き合いに出され、静的な「鑑賞」が存在しないことが主張されている。この一文のポイントは超出先が「事物の世界」に一元化されていない点にある。「事物の世界」とは異なる「芸術的世界」がここで提示されているためである。そして、私たちはここに第 5 章で論じたそれぞれの個物の異邦性という論点を接続したい。つまり、あらゆる個物がそれぞれに固有の世界を持つ。そして、あらゆる個物は、固有の世界を持つ形として「表現的」である。そして、その個物は自身の独自の世界、独自の性質を背景とした「呼びかけ」として私たちに現れる[190]。

さて、上記の一文で私たちは、「見る」という事柄が別の世界に「入る」こととして提示されている点に着目したい。つまり、自己とは異なる「世界」は、私たちに対してある「気分」を抱かせるものとして現れる。そして、その気分には自己の準－独我論的な経験には現れていない外部性が刻印されている。とはいえ、前章で述べたように、私たちは他者の持つ世界に完全に入り込むことができない。そのために、私たちはこの他者の持つ世界に「入る」ことを自己の外部性の承認として捉えたい。このように考えたとき、上記の「気分」を「場所」として捉えることができる。換言すれば、何らかの「気分」を抱くことが行為的直観における「直観」を意味するものであり、これは他の個物との関係のなかで新たな場所を成立させることを意味する。そして、この新たな場所によって、〈私〉の持つ「自愛」が変容される。

あらゆる個物は、それ自身に固有の世界を持つ。そして、その固有の世界のもとに、〈私〉に気分を抱かせる。たとえば、芸術的作品を例に出すと、ゴッホの描いた作品と田淵保一の描いた作品は全く異なる世界を示している。もしくは、同じ作者が描いたものあっても、一つ一つの作品が全く異なる世界を示す。つまり、それぞれの作品は、作者の意図を越えたもの、作者とは異なる独立した一つの世界を持つ。

そして、そのような「気分」は前章で述べた意味において社会的なものである。つまり、その場所自身が様々な対象への参照を織り込んだネットワークとして機能する。芸術作品は、作者が影響を受けた種々の絵画、種々の風景、日々の訓練を参照するものとして現れる。同時に、その一々の作品のそれぞれが、同一ではなく別様の仕方で無数の参照先を折り込んでいる。その参照の折り込みは、「呼びかけ」として〈私〉の持つ世界の中に現れ、〈私〉の持つ「自愛」の内容を変質させる。そして、これは芸術作品だけではなく、あらゆる個物の現れに当てはまる。

---

190 ところで、後期においても個物が表現的に現れるという論点は維持されている（8-61）。

だが、このように理解するとき、私たちは「事物の世界」をどのようなものとして捉えることができるだろうか。私たちは、それを最も巨大な参照先であると捉えたい。〈私〉は〈私〉が眺める机の上の空き缶を、「事物の世界」の相の下に捉えることができる。だが、この「事物の世界」は万物に共通する唯一の現実の現れではなく、私たちにとって巨大な参照先を意味する。つまり、「事物の世界」は様々な個物が参照することができる巨大な仮想的媒体であると考えることができるだろう。すなわち、事物の持つ場所はそれぞれが「事物の世界」を参照しているが、それは唯一の媒体ではなく、複数存在するなかの一つの媒体となる。

さて、これまで概念「行為的直観」の内容を考察してきた。「行為的直観」とは、諸々の二元性の源泉としての、矛盾を許容する「場所」において行われる行為を意味する。そして、この「場所」が直観という性質を持つために、西田は「行為的直観」を見つつ行為するという言葉によって表現する。また、「行為的直観」は、「於いて」を経由して、個物が万物に共通する〈事物の世界〉に入り込む事柄として提示されていた。そして私たちはここに私たちは完全な超出が不可能であること、そして超出先が一つではないこと、という二つの論点を付け加えた。

これまでに「絶対矛盾的自己同一」と「行為的直観」の概念を考察したが、これによって後期西田の議論の基本的な性質を捉えることができる。後期西田は「自己が自己に於いて自己を映す」という「自覚」を身体的な行為と考えている。そして、ここでの「自己に於いて」という「場所」が矛盾を許容する媒体として作動するために、諸々の両立不可能に思える二元性が経験のなかに現れる。つまり、後期西田においても、「自覚」と「場所」が基礎概念となる。

とはいえ、おそらく「絶対矛盾的自己同一」と「行為的直観」だけでは、後期西田が新たに案出した理論を正当に評価することができない。ここには後期西田による行為の持つ重要な性質に関する考察が欠落しているためである。このために、次に私たちは「制作」あるいは「ポイエシス」と名指されるものを、後期西田の主要概念として考察したい。

制作・ポイエシス

さて本節の最後に、西田の「制作」概念を考察していきたい[191]。この概念で西田が提示するものは、行為の基本的な性質である。つまり、西田によれば、行為とは新たな物

[191] 西田は「制作」、「ポイエシス」という二つの言葉を議論のなかで使用するが、おそらく明確に区別されていないため、本論では名称を「制作」に統一する。

の形成であり、この行為における新たな物の形成が「制作」あるいは「ポイエシス」という名称で提示される。

> 実践ということは、制作ということでなければならない。我々が働くということは、物を作るということでなければならない。(8-422)

西田は行為とは「物を作る」こと、「制作」を意味すると述べる。ここで「物を作る」という言葉によって含意されている事柄は、自己とは異なる自律的な個物の産出である。すなわち、行為は〈私〉の準－独我論的な経験に位置付けることのできない自律的な存在者を新たに成立させることを意味すると言えるだろう。西田はこの自律的な存在者の形成を「制作」という言葉によって提示する。

そして、制作によって産出された存在者は静的なものではない。それは、制作した〈私〉に対して「気分」を抱かせるもの、〈私〉を触発するものとして現れる。つまり、自律的な対象の制作は再帰的に〈私〉の内に新たな場所を形成する。そして、その触発によって〈私〉の持つ内面性は変容される。つまり、「制作」とは自律的な存在者の生産と、それに伴う自己変容を意味するものである。すなわち、物を作るという事柄によって〈私〉をそれまでの〈私〉とは別のものへと変容する。

さて、後期の開始を告げる『哲学の根本問題』において「制作」という概念は提示される。そのため、一度この著作に注目しよう。この著作では、制作によって産出される自律的な事物の持つ性質が次のように論じられるためである。

> 造られたものは新たなる物の組み合わせに過ぎない、新たなる形に過ぎない。しかしその新たなる物の組み合わせは自然のままに自然の法則によって造られるものではない。そこに我々が造るという意味があるのである。(7-245)

つまり、制作とは「形」の生産である。そして、その形は過去に存在したものの新たな「組み合わせ」である。「形」は組み合わせとして、過去の存在者に連なるものである。だが、それは単なる過去の存在者のコピーではない。あるいは機械的なメカニズムに則った、過去の事象の繰り返しではない。それと同時に、それはある任意の「目的」によって形成されるものでもない。行為において目的は失敗し得る。つまり、未来に位置づく目的によっても、制作される新たな存在者を汲み尽くすことはできない。制作によって産出される存在者は、過去に存在した事物の組み合わせでありながら、それ自身が新

たな「世界」と「場所」を持つ。西田はそのような制作による過去の事物の組み替えによって成立する自律的な存在者を「形」という術語で表現する。行為とは「制作」である。すなわち、「行為」とは、予見不可能な仕方での新たな「形」の制作と、その制作を通じた自己変容を意味するものである。

西田の主張の特異な点は、これが芸術や文学などの作品制作に限られるないと考えていることだ。つまり、朝起きて庭の木々を見ることも、あるいは単なる知覚も、新たな組み合わせを持つ「形」の産出を意味する。また、西田は次のような例を用いている。「たとえば、ある女工が朝、家で夫婦喧嘩をした。その事は工場にて全然忘れられていても、それが工場の仕事に影響する。それは現場の環境に結合しているのである」（9-256）[192]。ここでは「夫婦喧嘩」が「形」として産出され、それによって自己が変容される様子が提示されている。

「制作」とは自律的な存在者の組み替えによる創造と、それに基づく自己変容を意味する。そして、後期の当初では「制作」は人間の行為のみに関わるとされていたが、晩年の著作にこれと異なる主張が現れる。すなわち、晩年の著作では、「制作」が事物と事物の関係性にも適用される。

> マクスウェルの形態構成 Configuration と言うのは、時間空間の矛盾的自己同一的世界の自己限定として、物理的なる形たるにほかならない。物理現象は、すべてかかる形の変化として考えられるのである。（11-24）

晩年の西田によれば、あらゆる存在者は固有の世界を持つ自律的な「形」であり、それぞれは相互関係のなかで新たな「形」を制作し、自らを変容させていく。つまり、事物を含めた個物相互の関係が「制作」となる。そして次章で、私たちはこの「形」の相互関係に焦点を当てながら考察を行なっていくことになるだろう。

私たちは、これまで「絶対矛盾的自己同一」、「行為的直観」、「制作」の三つの概念を考察してきた。「絶対矛盾的自己同一」とは、個物の持つ自律性をめぐるパラドックス、およびそれと両立不可能な二元性を共立させる場所との関係性であり、「行為的直観」とは諸々のパラドックスの源泉としての行為における「見ること」と「働くこと」の共

---

[192] ところで、この事例は Kurt Lewin が *Principle of Topological Psychology* で用いたものであると考えられる。とはいえ、西田は「レヴィンの生命空間というのは、矛盾的自己同一として私の歴史的空間でなければならない」とかなり横暴な受容を行なっており、そして、この事例が「表現作用的」という「形」と結びつく論点のもとに提示されていることから、「形」概念と重ね合わせることは可能であるだろう。また、表現作用と形の関係に関しては（9-34）を参照。

立であった。そして「制作」という術語によって、行為が自律的な新たな形の産出であり、それを経由して自己変容が生じるという事柄が示されていることを見た。

それでは次節において、後期西田における衝動概念の位置を考察していきたい。

第 2 節　流れる場所—後期における衝動概念

本節では、後期西田における「衝動」概念の位置を考察していく。第 2 部のなかで、私たちは「絶対無の自己限定」の初発の作用として「衝動」を提示した。それは「事実的身体」という〈私〉の意のままにならない身体性の定立であり、その時間性は時間的・空間的経験を組織する時間的な系列に先立つ「瞬間」であった。

そして、この議論は批判を回避しようとする試みのために見えにくくはなっているが、後期においても残存している。つまり、後期においても現在の瞬間の成立が「衝動」として提示されている箇所が存在する。まずはこのことを確認していこう。そして、その典型的な例として、『哲学の根本問題 続編』（1934）の次の一文を提示することができる。

> ［……］しかし外部知覚的なるものを否定すれば内部知覚的なるものもなく、内部知覚的なるものを否定すれば外部知覚的なるものもない。故に二つの空間、二つの現在というものがあるのではなく、現在が現在自身を限定するということから内部知覚的・外部知覚的なるものが考えられるのである。
>
> ［……］我々の自己はその根底に於いて衝動的でなければならない、無限なる欲求でなければならない。［……］弁証法的世界の自己限定はまず我々に衝動的と考えられるのである。（7-372, 373）

この後期著作においても、西田は〈いま〉と〈ここ〉を形成する現在の成立を提示する。そして、この一文では『無の自覚的限定』における「絶対無の自己限定」を説明するために用いられた「現在が現在自身を限定する」という術語が使用されており、そして、その作用が「衝動」として提示されている。そして、この文章と同じ段落では「衝動というものなくして自己という存在というものは考えられない」と主張される（7-374）。つまり、ここから「衝動」と自覚が結びつけられていることを理解することができる。

また伏在的にではあるが、この主張は以降の著作にも現れる。たとえば『哲学論文集第三』における「行為の基には欲求というものがなければならない。[……]心理学者も言う如く、表象というものすら、すべて衝動的でなければならない」と述べられた一文を挙げることができるだろう（9-241, 242）。つまり、後期の西田も衝動を経験の成立における一次的な作用として提示している。とはいえ、後期の西田を考察するにあたって、私たちは「衝動」概念にある限定を加える必要があるだろう。つまり、「衝動」概念は、少なくとも人間の経験のみに関わる。こう述べる必要がある理由は、後期西田は事物を考察の範囲に加えるためだ。そして、後期西田は事物の持つ世界において「衝動」概念に対応するものを「形成作用」という名前で提示している。「真の形成作用というのは、歴史的実在の世界の自己限定として、永遠の今の自己限定として、成立するものでなければならない。それは歴史的生命が自己自身を見ることである」（8-303）。このために、私たちは次のように述べたい。後期西田は準－独我論的な現在を形成する第一次的な作用を「形成作用」という名称で示す。そして、人間の経験における「形成作用」が「衝動」である。

他方で、この論脈に加えて、個物と個物の関係性の媒体としての「衝動」という議論が後期では重要となる。第 5 章のなかで、私たちは「自己に於いて」という契機を二重の相の下に考察した。まず、「自己に於いて」とは「絶対無の場所」であり、それは中立的に受け取ることを可能とする受容性として現れる。他方で、行為には「絶対無の場所」だけではなく〈有限化された場所〉が関係する。そして、私たちはこの〈有限化された場所〉の位置を後期の理論のなかに見出そうとするとき、それは場所としての「衝動」となる。

そして、これは第 6 章で考察した「絶対無の自己限定」の一時的な作用としての「衝動」とは異なる。いわば、この媒体としての「衝動」を垂直的なものとは異なる水平的なものと提示できるだろう[193]。つまり、後期において衝動は個物の瞬間の成立に関わるだけでなく、個物と個物の関係性の媒体としても提示されるのである。

流れる場所

それでは次に、個物と個物の関係の媒体となる水平的な「衝動」に関して考察していきたい。まず、手引きとして『哲学の根本問題 続編』の次の一文を引用したい。その理由は、ここで「衝動」と「場所」が重ね合わせられながら提示されているためである。

---

[193] この垂直的・水平的という術語の選択に関して、西田は議論のなかで使用していないが、本論は九鬼周造の『偶然性の問題』および檜垣立哉 『日本哲学原論序説』、人文書院、2015 を念頭に置いている。

衝動と考えられるものが我々の自己を否定すると共に肯定する意味をもって、場所の自己限定と考えられる　(7-375)

西田によれば、「衝動」とは「場所の自己限定」である。つまり、後期において「衝動」は行為のなかで動的に形成される有限である「場所」として提示される。

本章は「絶対矛盾的自己同一」を論じる際に、後期西田が「場所」を諸々のパラドックスを共立させる媒体として提示すると述べた。そして、このパラドックスを共立させる媒体は作用としては「衝動」として現れる。『哲学の根本問題 続編』のなかで、「衝動は我々の自己と考えられるものと同じく自己矛盾である。それは我々の自己を肯定するという意味に於いてどこまでも個物的であり、それは我々の自己を否定するという意味に於いてどこまでも一般的である」と述べられているが、ここから「衝動」が個別性と一般性の共立を可能とする媒体であると考えられていることが理解できるだろう（7-377)。つまり、矛盾的な「場所」とは人間の経験においては「衝動」となる。

この論点をもとに、考察を行っていこう。『哲学の根本問題 続編』においては、万物に共通する事実が措定されるが、私たちはこの方向を取らず、個物を自律性のもとに捉えたい。

例として、〈私〉は眼前に広がる光景を見ていると仮定しよう。そこには、コーヒーが入ったコップや、パソコン、本、机などが併置されている。ここでの光景は、単純な〈ひとつの光景〉として現れている。だが、そのなかには、自律的であり、他によって汲み尽くせない独自の性質を持つ具体的な無数の存在者が「表現」として現れている。このような自己の準－独我論的な経験と外的な存在者との関係性の「媒体」となるものが場所としての「衝動」である。

この観点から、「場所」は独立したそれぞれの世界を持つ「形」と〈私〉を関係させる「媒体」として捉えることができる。とはいえ、「媒体」として現れる衝動は無境界的である「絶対無の場所」とは異なる。この点で、私たちは「衝動」を有限化された場所と考えることができる。

そして、光景が現れている状態の経験を考えるとき、私たちは「現在」が瞬間ではなく、幅をもっていることに気づくことができる。つまり、外的経験として現れる流れ星やメロディの知覚のなかには過去の想起が浸透している。ここから現在の光景の現れを下支えする「衝動」という媒体は、「見かけの現在」の成立と何らかの関係を持つことが予想される。

ここでの「見かけの現在」と「衝動」の関係性は、「衝動」が場所であることから理解できる。後期の西田における「場所」の持つ時間性は次のように提示されている。

> 場所的限定というのは過去と未来とが現在に於いてあるということ、過去と未来とが現在に同時存在的ということである。(8-75)

つまり、「場所」は、過去と未来という瞬間的な現在には現れていない時間性を保持し、それを現在のなかに導入する役割を果たす。そして、この「場所」が「衝動」と重ね合わせられているという点から、行為のなかで動的に形成される「於いて」である「衝動」が見かけの現在の成立を可能とする媒体であると考えられる。

また、場所としての「衝動」は異なる時間性を導入するだけではなく、他の個物との関係を可能とする。それは次のように述べられる。

> しかし欲求の対象としての物は同時存在的に無と考えられなければならぬと共に、それは単に無であってはならぬ。[……] それはまたどこまでも同時存在的に私に対するものでなければならない、それは物でなければならない。(7-278)

この一文では、存在者の現れが「同時存在的に無」という言葉で提示されている。欲求の対象は〈私〉の世界の外部に存在する。だが、それは欠如としての無ではない。その対象は外部的であるという点において「無」であるが、それは「どこまでも同時存在的に私に対する」。西田は上記の一文でこのことを主張している。

つまり、「場所」という媒体は、自己の世界に現れていない欲求の対象を「同時存在的に私に対する」ものとして措定することを可能とする。このために、「欲求の対象」には狭義の現在に存在する以上のものが含まれる。現存しない過去や未来の存在者もそこに含まれると言えるだろう。

ここから、後期における「場所」を断絶した存在者を同時存在的に表示する媒体として捉えることができる。〈私〉が現在の経験のなかで把捉する想起や予期、空想の対象は事実的存在としては現在の光景のなかに現存しない。だが、それは非現存的なものとして、あるは現在に現れていないものとして、〈私〉と同時的に存在する。後期の場所とは、非現在的な存在者を同時存在的に現(うつ)す媒体である。

そして、ここから後期の「衝動」が過去や未来、および他の存在者との関係を同時存

在的という仕方で可能とする媒体であることが理解できる。後期における「場所」としての衝動は、〈私〉の世界に存在しない存在者を自らの経験に同時存在するものとして表象することを可能とする。私たちは、このような性質を持つ媒体としての「衝動」を水平的な衝動と捉えたい。また、事物にこの議論は即座に適用できないが、事物において、それは「場所」として現れると考えることができるだろう。この論点は詳しくは次章で考察する。

さて、これまでに私たちは後期における二種類の衝動を考察した。まず、垂直的な「衝動」。これは、それ以外の高次の根拠なしに「現在」を成立させる作用を意味する。そして、水平的な「衝動」。これは自己と他の存在者との関係を可能とする「同時存在」の領野である。

また、この二つの衝動の関係性は次のように捉えられるだろう。

後期西田において「自己が自己に於いて自己を映す」という自覚の定式は、衝動の有限化を意味する。つまり、垂直的である瞬間の成立の一次的な作用である垂直的な衝動が、「自己に於いて」という契機のなかで中立的な直観をもとに限定される。この限定は、他の自律的な個物が〈私〉に気分を抱かせる「呼びかけ」の受容によって引き起こされる。そして、この限定によって範囲を持つ自己と他の存在者および現在と過去・未来の関係の表象を可能とする同時存在の領野—すなわち水平的な衝動が成立する。

また、第 1 節の「行為的直観」に関する議論と重ねて、二つの衝動の関係性を考察しておきたい。後期西田において「行為」とは自覚を意味する。つまり、「自己が自己に於いて自己を映す」というプロセスのもとに行為は行われる。そして、これは、垂直的な「衝動」を「於いて」という水平的な衝動に限定し、それをもとに行為する、というプロセスとして考えることができる。つまり、後期の西田にとって行為のなかで衝動の有限化は行われる。そして、ここで媒体して成立する水平的な衝動は同時存在の領野となる。つまり、それは個別性・一般性などの諸々の矛盾が共立する媒体として機能する。

つまり、水平的な衝動とは、（1）個物相互の関係性、（2）過去・未来の同時存在、（3）矛盾の共立のそれぞれを可能とする媒体である。ところで、念のためふたたび述べておくと、私たちは次章で事物の関係性を考察するが、事物の関係にこの議論をそのまま適用しない。物の自己定立の運動性を衝動と形容することは不用意な人格化と考えられるためである。とはいえ、そこで用いられる関係図式が「自覚」であるために、私たちはこの「衝動」の議論と事物の関係性に関する議論に一定の連関を与えることができるだろう。

媒体としての場所

これまでに、私たちは水平的な「衝動」の持つ内実を確認してきた。だが、これまでの議論を踏まえた上で、もうひとつ検討したい事柄がある。それは、前章で確認した「場所」が参照のネットワークであるという議論と関わる。

媒体としての「場所」は孤立的な存在者ではなく、それ以外の無数の場所や個物との関係性をその内に含んでいる。水平的な「衝動」の持つ範囲は無限ではなく有限であるが、私たちはその〈有限化された場所〉のなかに現れる参照の数を明確に知ることができない。つまり、参照という論点に関して、水平的な「衝動」は明確にではなく、ぼんやりとした仕方で境界を持つと言えるだろう。後期西田は、衝動の持つこの性質をウィリアム・ジェイムズの「縁暈（fringe）」概念を用いながら、次のように説明する。

> 現在が現在自身を限定すると考えられる時、無限なる縦の限定と考えられるものは、無限なる横の限定と考えられるものでなければならない。[……] 行為の世界に於いては、我々は縦に見るものを横に見るのである。そこに我々はいつも現在の世界を囲む無限の周辺を見る。ジェームズは意識の縁暈というものを考えたが、現実の世界は実に無限の縁暈をもつのである。（7-330）

西田は、媒体としての「場所」において「縦に見るものを横に見る」と表現する。つまり、「場所」が折り込んでいる諸々の存在者、場所への参照は同時存在的なものとして把捉されることがここで主張されている。参照される諸々の事物はそれ自体としては経験の外部に存在する「無」である。つまり、それは現在には現存しないものであるのだが、非実在的なものとして〈私〉の準－独我論的な経験のなかに同時存在する。

ここで、ジェイムズの「縁暈」の定義を確認しておこう。ジェイムズは「縁暈」を次のように提示している。

> 心のなかのあらゆる定められたイメージは、それを取り巻き流れる自由な水に浸され染め上げられている。近くのものや遠くにあるものとの関係の意識は、それが現れたときには消えかけている反響、あるいは、どこかへと私たちを導く、現れつつある意味とともにある。イメージの持つ意義や価値は、すべてそれを包み、導くこの暈あるいは陰影のなかにある。私たちはこのイメージの周囲にある関係の暈の意識を「心的倍音（psychic overtone）」あるいは「縁暈（fringe）」という名前で呼ぼう。[194]

---

[194] William James, *The Principle of Psychology*, vol. 1, Dover, 1950, pp. 164-165

ジェイムズは私たちの心的現象がつねに「縁暈」という漂った周辺が付着していることを主張する。ここでの焦点は、私たちが非実在的なイメージの反響の関係性に浸されていることである。

この議論を念頭に置きながら、西田の「縁暈」概念を考察していこう。西田は現在が無限の縁暈を持つと提示している。そして、そのジェイムズが述べる縁暈の流れを西田のテクストに読み込もうとするとき、それは媒体としての場所が持つ参照を意味すると考えることができる。

ところで、ジェイムズの縁暈は、意識の流れと分かちがたく現れるものであり、それは「流れ」を持つ。ここで、私たちはあえて西田のなかに現れていない問いを読み込みたい。西田の後期哲学において、この縁暈の持つ流れはどのようなものとして考えられるだろうか。

これはジェイムズが述べるような直線的な時間の推移と考えることはできない。なぜなら西田にとって、現在の創造が一次なものであり、移行は二次的なものであるためだ。つまり、これを時間的な推移として考えてしまうとき、ジェイムズによる推移的経験の重視を西田の理論のなかに誤って読み込んでしまうことになるだろう。

この流れを考えるために、私たちは西田の前期のテクストを参照したい。実は、西田に一貫して現れている奇妙な連続性の捉え方が存在すると考えられるためである。それは最初の著作である『善の研究』のなかにすでに現れている。

> たとえば思惟あるいは意志において一つの目的表象が連続的に働く時、我々はこれをひとつの者として見なさ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いても、一つの者と考えねばならぬと思う。(1-17,18)

ここで西田は時間的ではないプロセスの連続性を提示する。たとえば、〈私〉はある数学の問題を解くことを取りやめ、その十年後に解くとする。西田によれば、このプロセスは、十年という月日の断絶を挟んでもなお一個の連続的なプロセスとしてみなされ得る。そして、この時間上の断絶を挟んだ越えたプロセスの継続という着想は、変容されながらも後期の西田にも顔を見せる。「再び同じ流れに入らないものが同時存在的に、絶対に時間的なものが絶対に空間的に、絶対矛盾の自己同一として自己自身を限定する世界、すなわち創造的世界が、自己自身を個性的に限定する世界である」(8-522)。つまり、過ぎ去った過去は永遠に過ぎ去ったものであり、それは二度と繰り返さない。だが、

その過去は現在において組織される「場所」のなかに「同時存在的」に現れる。そして、この「同時存在」である場所は静的なものではなく、それ自身のなかに動性を持つ。

つまり、ここから次のことが帰結する。個物と個物の媒体となる「場所」は時間の推移とは異なる流れを持つ。あるいは「場所」は無時間的な流れを持つ。「於いて」というパースペクティヴは、他の新たな「於いて」に参照されるなかで、時間の断絶を越えて、その新たな「於いて」のなかに映り込む。換言すれば、「場所」が含む参照の関係性は、静的なものではなく、それ自身において動的に変化するもの、行為の傾向を規定する「流れ」として現れる。

つまり、水平的な「衝動」とは無時間的な参照の流れを持つ参照のネットワークである[195]。水平的な衝動は、それ自身のうちに、それとは異なる無数の過去や未来、空想および個物、場所の参照を折り込んでおり、そして現れとともに形成される次の場所へと引き継がれていく。あるいは、瞬間の明滅のなかで、あたかも「場所」は持続するかのように存続する。くわえて、その存続のなかで「場所」は動的に自己の持つ参照関係を変化させていく。そして、この変化は、私たちの行為を促す傾向として現れる。

この点において、『哲学論文集 第三』以降で論じられる「作られたものから作るものへ」という術語の「作られたもの」が参照のネットワークの傾向としての現出であることが理解できる。

> この世界にあるものは、すでに形作られたものであり、形作られたものが形作って行くのである。我々はこの世界の構成要素として、形作られたものを足場として形作って行くのである。（8-265）

西田によれば、行為は過去に作られたものを足場に行われる。そして、私たちはこの過去に作られたものを自らにおいて動的である参照のネットワークとして捉えたい。

とはいえ、この参照のネットワークは完全に過去に限局されている訳ではない。それは未来の対象を参照し得ると考えられるためである。西田がこの「作られたもの」という場所が持つ参照のネットワークを「過去」として捉える理由は、その参照のネットワーク自体が過去に形成されたネットワークを参照するためであると言えるだろう。

さて、これまでに、私たちは後期で顕在化する水平的な「場所」に関して考察してき

---

[195] 衝動と縁暈の関係は「弁証法的に自己自身を限定する世界は無限に衝動的と考えられ、行為的に物を見るという意味をもっている、すなわち直観的に自己自身を限定する、しかして無限の縁暈をもっている」と述べられている。（7-375）

た。水平的な「場所」とは、行為のなかで形成される有限化された「場所」であり、それは個物と個物の関係性、および過去や未来など現在には現存しない諸存在者との関係性を取り持つ「同時存在」の領野を意味する。同時に、その領野は動的なものである。つまり、それは無数の他の存在者や他の場所への参照を折り込んでおり、この参照は私たちにとって流れとして現れる。この意味で、場所は流れる。

本章の結論

まず、本章の第 1 節において、私たちは「絶対矛盾的自己同一」、「行為的直観」、「制作」の三つの後期の主要概念を考察した。「絶対矛盾的自己同一」に関して、私たちはそれを個物における自律性と非自律性、個別性と一般性、作られたものと作るものの同時性であると論じた。そして、両立し得ないと考えられる二元性は同時存在の領野である「場所」によって保持されると考えられていることを見た。そして、私たち「行為的直観」をパラドックスの源泉としての行為における「見ること」と「働くこと」の両立として考察した。同時に、私たちは「行為的直観」の概念に含まれている〈一なる現実〉の前提を「気分」の概念を用いて取り外そうと試みてきた。また、私たちは「制作」概念として、個物の行為が自律的な新たな形の産出と、その産出を経由した個物の変容が提示されていることを論じた。

第 2 節において、私たちは後期西田における「衝動」概念の位置を考察した。後期においても、「絶対無の自己限定」とともに瞬間を形成する時間性に先立つ衝動は残存している。だが他方で、西田はそれを関係性の媒体としても捉えるようになる。関係性の媒体としての場所とは、個物相互の関係性、過去・未来の同時存在、矛盾の共立それぞれを可能とする同時存在の領野であり、そしてそれ自身が自律的な場として流れを持つことを見た。また、私たちはこの現在性を形成する衝動と媒体的な衝動は「自覚」の概念によって関係することを見た。

第 10 章　形のコスモロジー

はじめに

本論の最後の章として、本章は西田自身がおそらく気づいていなかった彼の哲学の持つ可能性に焦点を当てていきたい。私たちが焦点を当てる後期西田の理論的可能性は、「絶対矛盾的自己同一」の影に隠れ、十全に展開されなかったと考えられる「形」をめぐる議論である。

前章でも少し触れたが、後期西田は人間の経験に議論を限局するのではなく、事物の関係性を考察している。とはいえ、ここにはこれまでの議論で考察したいくつかのバイアスがかけられている。とりわけ、本章に関係する前提は、（1）万物が〈唯一の現実〉において相互関係すること、（2）「人間」に関係するヒエラルキー構造、この二点である。これを受けて、私たちは（1）〈唯一の現実〉という一なる媒体を取り除いた、（2）個物の関係性に絶対的なヒエラルキーを措定しない理論を、後期の西田から取り出していきたい。

そして、この目的のために最も重要となる概念が「形」である。「形」とは、自律的であり、固有の世界と性質を持つ存在者を意味する。そして、「形」概念によって考察される範囲はきわめて広い。つまり、形象を持つあらゆる事物が「形」という名で論じられている。

さて、本章の議論の順序を概観していこう。第 1 節は「形」概念の内実を主題とする。「形」という概念によって、西田が試みている事柄はアリストテレスの質料－形相論の批判を介した受容である。このために、本章にとって西田の質料－形相論が重要となる。

続く第 2 節で、私たちは後期の技術論をもとに「形」相互の関係性を考察する。その理由は、技術をめぐる論点のなかに「絶対矛盾的自己同一」の持つ「一即多、多即一」という定式から外れた論点が存在すると考えられるためである。おそらく少し強調的な解釈となるが、これをもとに私たちは西田が十分に展開することのできなかった個物の関係性に関する議論を摘出したい。そして、この議論を通じて、私たちは西田の提示した「一即多、多即一」という定式を考察し直していきたい。このことによって、ヒエラルキーを前提としない個物の関係性に関する理論が西田の哲学のなかに存在すること

を提示したい。

さて、私たちは西田の異邦性に着目するところから本論を開始した。そして、西田の理論に現れている東洋と西洋の区分に先立つ異邦の経験に赴くために、私たちは様々な考察を行なってきた。そして、本論の最後の議論として、私たちが形の概念の考察を選択する理由は、この概念が、人間、動物、あるいは植物や廃棄物、つまり無数の個物それぞれが異邦の経験を持つことを示すと考えられるためである。すなわち、私たちは本章においてこの異邦の経験そのものを問題としたい。

第1節　形の概念の内実

それでは、本章の議論をはじめていきたい。すでにたびたび引用した一文であるが、西田の初の著作『善の研究』の最初の一文を振り返ろう。「経験するというのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである」（1-9）。この一文をもとに、私たちは西田の哲学の全時期に通底する特徴を事実への無窮の接近の試みとして提示した。西田の哲学の最大の試みは「事実そのもの」の把捉であり、そして、それは後期においても変わっていないと言える。

とはいえ、後期の西田において、最も具体的な事実に関する議論は二つの方向に分かれる。一個が「歴史的世界」へと結実する議論であり、他方が「形」へと結実する議論である。すでに繰り返して述べたため、ここで本論が「歴史的世界」を選択しない理由は省略するが、この二つのうちの「形」に結実する議論に私たちは焦点を当てたい。そして、私たちが「形」に関する議論が「歴史的世界」と異なる方向性を持つと考える理由は、次の一文にある。

> しかし歴史的世界そのものの立場から言えば、自己自身を限定する、底なき事実の世界として、現在が現在自身を限定する世界、絶対現在の自己限定の世界、あるいは形が形自身を形成する世界と言うことができる。（10-382）

前章において、基本的に後期西田の哲学は一貫しているが、一箇所だけ例外的な変化を見出すことができると述べた。それは晩年の著作『哲学論文集 第五』（1944）以降に西田が「歴史的世界」に変化を加えていく点にある。つまり、『哲学の根本問題』の頃に

は明らかに一個のグローバルな世界が想定されているのだが、『哲学論文集 第五』では、それが非実体的な「場所」であると主張され直している。そして、これと同時に『無の自覚的限定』に見られるような瞬間の「事実」の離散性・独立性を強調する主張がふたたび前景化する。これは、たとえば「絶対に個物的なるものは、限定するものなき限定として、絶対無の自己限定として、事実が事実自身を限定する、一度的な事実、絶対の事実と考えられるものでなければならない」という文章に見受けることができるだろう（10-493）。

とはいえ、西田は〈一なる世界〉という発想を取りやめることはなかった。上記の一文では、徹底的な自律性が前景化しているが、その後に「一なる事実が単なる事実ではなく、世界の自覚を意味している」と述べられるように、別の可能性が明らかに見え隠れしているのだが、西田は「一なる世界」という着想を捨て切ることができない。

ここで仮に西田が「一なる世界」という前提を取りやめ、多元論的な事実を考察の主題としたとするならば、どのような理論が提示されていたと考えられるだろうか。本章の読解の方針はこの方向のもとに行われる。そして、このために私たちにとって「形」の概念が重要となる。なぜなら上記引用に見られるように、多元論的な事実と「形」の概念が重ね合わせられるためである。

また、私たちは前述の議論を踏まえて、西田の議論をより多元論的に読解していくだろう。つまり、後期の考察にあたっても、私たちは万物に共通する一なる場所を措定せずに議論を進めていきたい。

このような問題意識とともに、第 1 節では「形」の概念の内実を考察していこう。

まず、後期においてどのような経緯で「形」の概念が重要視されていったかを確認したい。西田が「形」の概念を用いはじめる著作は『哲学の根本問題』である。おそらくこの「形」概念の案出の背景には、おそらく『無の自覚的限定』で論じられた他者論を具体的な実践の問題に拡張しようとする意図が存在する。つまり、西田は田辺に批判されるような観想的な形而上学としてではなく実践の哲学として自らの理論を提示しようと試みていたと言えるだろう。この点を考慮すると「形」の概念は、中期の他者に関する議論を具体的な事物へと適用しようとするなかで現れたと言える。そして、その傾向が現れた一文として、『無の自覚的限定』の次の著作である『哲学の根本問題』の文章を引用したい。

> 私に対するものは、すべて汝の意味をもっていなければならない。私と汝というのは単に個人と個人の対立を意味するのではない。我々の自己が絶対の否定即肯定面に於いてある

ものとして、絶対否定を隔てて相見える時、私に対するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味をもつのである。（7-59）

この一文のなかで、西田は「汝」が人間だけに限られないと主張している。つまり、「山も、川も、木も、石も」、それら全てが私から断絶した外部に位置する自律的な「汝」である。すなわち、『無の自覚的限定』の考察範囲は人間の関係性に限定されていたが、後期の最初の著作で西田は議論の範囲を事物の関係性へと拡張する。そして、この論点に見出される着想は、人間をヒエラルキーの中心に位置づける着想とは明らかに異なる[196]。なぜなら、その自律性においてあらゆる「形」は同列的であると考えられるためである。つまり、「形」概念の原型とはそれ自身の自律性と独自の内容を持つ他者としての事物である。

くわえて、後期における「形」の相互関係を考察するために重要となる論点が、三者関係の議論への導入である。そして、それは『哲学の根本問題 続編』のなかで次のように明確化される。

真の弁証法的限定というべきものは、少なくとも三つのものの相互限定から考えられねばならない。甲が乙に対すると同じく丙にも対する。乙が甲丙に対し、丙が甲乙に対するも同様である。私が汝に対する如く彼に対する。汝が私に対し、彼が私や汝に対するのも同様である。かく三つのものの相互限定をかく考えるということは、無数の個物を考えるということにほかならない。かくしてはじめて真に相独立するものの相互限定、個物と個物との相互限定というものが考えられるのである。（7-314）

つまり、後期の西田は、自己と他者との二者関係では不十分であり、自律的な個物の関係性は「少なくとも三つのものの相互限定」、つまり三項以上の関係性として捉えられる必要があると主張する。

とはいえ、これが決定的な変化であるかには一度留保をつけたい。つまり、西田が第三項を「歴史的世界」という媒体に固定している側面があり、そこで論じられる関係性は、実質的には二者関係に留まっているとも述べることができるためである。だが、私たちはこの主張によって可能となった議論に目を向けたい。それは「形」を媒介として経由した「形」－「形」－「形」という三つの形の相互的な関係性である。そして、こ

196 とはいえ、繰り返し述べたように、ここには「歴史的世界に於いてあるかぎり」という条件が付されているのだが、ここでは意図的に捨象している。

れは第 3 節のなかで、後期西田の議論の可能性を展開しようとするときに重要な論点となるだろう。

形と形成作用

それでは、上記の論点を踏まえつつ、次に「形」概念の内実の解明を行なっていきたい。後期西田にとって「形」とは、実在する存在者を意味する。とはいえ、後述するようにここでの「実在」の範囲は、狭義の現実に現存するといった意味合いよりも広いものとなる。

また、この「形」概念は、形相を意味するものではないことに注意しよう。すなわち、西田の考察する「形」は、質料の対概念ではない。彼が考察する「形」は、形姿を持つ存在者であり、その内に質料と形相の対立が含み込まれていることが主張されている。

とはいえ、「形」が含んでいる質料と形相は、アリストテレスが論じるものと異なる。西田は自身の立場によって質料－形相の二元論の改鋳を試みるためである。この点に関して、西田は「形」に内在する質料－形相の対立を次のように表現する。

> 形相と質料とはどこまでも相対立し相反するものでなければならない。[……] 形相はどこまでも質料であり、質料は形相を、形相は質料を否定するものでなければならない。しかも一即多、多即一として弁証法的に相結合し相限定するのである。（8-504）[197]

すなわち、「形」に含まれた「形相」と「質料」は「どこまでも相対立し相反する」。そして、相反する質料と形相は、自らの独立性を維持しながら、相互的に他方を規定し合う。

つまり、ここにアリストテレスが『自然学』で提示する質料–形相論との差異が現れている。西田によれば、質料は受動的な素材ではない[198]。質料それ自体が能動性を持ち、形相を規定する。他方で、形相も能動性を持ち、質料による規定を受ける。そのために、

---

[197] ところで、私たちは「一即多、多即一」を批判的に考察してきた。おそらく、この文脈で述べられる一と多の関係は「現実」に関する論点とやや異なるものを含んでいる。とはいえ、西田は明確にそれを説明していないため、推測の域を出ないのだが。

[198] これと対比的に捉えることが可能であるアリストテレスの立場として、内山勝利訳 『アリストテレス全集』 第四巻、岩波書店、2017、p. 74 を参照。ここでは質料が受動的なものとして語られている。ところで、質料が実際にアリストテレスにおいて不定形なものを意味するかなど種々の議論の余地があると考えられるが、おそらく西田はそこまでは考えていない。すなわち、西田が批判するところのものは一般的に流通する質料－形相論であるとも言えるだろう。

形相の内実は不変的なものではなく、質料との相互規定のなかで変容していく。つまり、この二つの関係性において、能動と受動が交錯する。形相は能動的・受動的であり、質料もまた能動的・受動的なものである。

西田の場合、質料と形相は両者がともに能動的・受動的であり、一方が他方に優越しないという点で対等である。質料・形相という二項は関係のなかで維持されるが、両者の内実は相互規定によって変化していく。両者は相互に自律しながら、他方の規定を通じて自らの内実を変化させていく。

だが、自律的であるはずの質料と形相それぞれの二項はなぜ関係可能なのだろうか。ここで、このような問題が現れると考えられる。これに関しては、後期西田にとって「形」が自覚的である、という性質から理解することができるだろう。

> 形相と質料との矛盾的自己同一として、形が形自身を形成すると言うことが、我々が技術的に物を見るということであり、技術的に物を見るということは、その根底に於いて、形が形自身を見る、形自身の自覚と言うことが含まれていなければならない。(10-136)

「形」は「自己が自己に於いて自己を見る」という「自覚」のプロセスのなかで自らを変容していく。つまり、後期の西田にとって「自覚」とは人間の経験だけに適用される概念ではない。あらゆる具体的な存在者が「自己が自己に於いて自己を映す」という定式のもとに自らを展開していく。すなわち、後期において「形」は自覚的なものとされる。

また、私たちは第 5 章において、主語的超越・述語的超越という「自覚」の持つ二つの方向性を検討したが、この議論が質料と形相の関係に引き継がれていると言えるだろう。つまり、西田は質料と形相の対立を「主語となって述語とならないもの」と「述語となって主語とならないもの」の対立として捉え直している。つまり、このように「自覚」の概念が関連するために、質料と形相の意義がアリストテレスのものからは異なってくる。これを踏まえながら、次に私たちは後期西田における質料と形相の内実それぞれを考察していきたい。

西田における質料と形相

これまでに、私たちは「形」の概念に含まれる形相と質料それぞれが能動－受動的であることを確認した。とはいえ、上記でも述べたように西田は質料と形相それぞれに彼自身の立場から独特の意味付けを付け加えている。このために、次に私たちは西田によ

る質料–形相論の改鋳の試みに関して考察していきたい。

まず、後期の西田における質料概念に関して考察していこう。この概念の持つ性質について、西田は次のように主張している。

> 質料というのは、形相に対して単に受動的なのではない。真の質料は形相に対して否定的性質をもったものでなければならない。質料の一々が私のいわゆる個は個に対するという意味に於いて、独立的な個でなければならない。(8-508)

前半部はすでに確認した能動－受動性が述べられているが、ここでは後半部が重要となる。西田によれば、質料は無規定的な物質性ではない。「独立的な個」が「質料の一々」のなかに現れているという点において、経験の外部に属する「表現」の現れという仕方で質料は自らのうちに規定性を備えている。あるいは、西田の質料は無限定なものではなく、そのなかに無数の切れ目が入っているとも述べることができるだろう。

おそらく、これは具体的には次のような事例として考えることができる。たとえば、〈私〉は庭に立っている木を眺めているとしよう。ここに現れている樹木という「形」は、それ自身のうちに、それとは異なる無数の「形」を含んでいる。たとえば、樹木は葉や果実という自己とは異なる「形」を含むものであり、また葉や果実は細胞という自らとは異なる「形」を含み……、というように「形」のなかに無数の「形」が折り込まれ、さらに、折り込まれている無数の「形」のなかに別の「形」が折り込まれている。

さらに、西田が念頭に置いている質料は、このような形の内部に折り込まれている形よりもおそらく範囲が広い（10-424）。ふたたび樹木の例を用いて、これを考えてみよう。樹木は人間とは異なる仕方で事物を感知すると考えることができる。つまり、樹木は、人間の経験が異なる仕方ではあるものの、雨や虫、あるいは種をくっつける通行人を感知している。その場合、当然私たちの外的経験と大きく異なることが予想されるが、樹木も感受の領域—あるいは〈現れの領野〉を持つことが予想される。換言すれば、樹木は自らの仕方で現れを持つ。そして、樹木の持つこの空間的経験においても、通りすがる人間、草や虫、雨といった無数の自律性を持った「形」が伏在している。樹木の持つ現れの領野において、無数の自律的な形が樹木の持つ準－独我論的な経験の外部の表現として現れている。無数の形のなかの形を折り込んだ〈現れの領野〉が西田にとっての質料となる。また、私たちはここで〈現れ〉という言葉を使用したが、ここでの〈現れの領野〉は視覚的な領野に限局されていない。

少し遠回りしたが、こう結論づけることができる。西田は「形」の「質料」を考察す

るなかで、事物の持つ準－独我論性を問題としている。樹木は樹木自身の仕方で現れの領域を持つが、その領域には汲み尽くすことのできない無数の外部的な形が現れている。この現れの領野が、西田にとっての質料である。「形」の持つ質料とは、その事物が持つ現れの領野である。仮に人間の経験に準える場合、それは外的世界と考えることができるが、ここには過度の擬人化の恐れもあるだろう。また、もう一言付言しておくと、事物が現れの領域を持つとは述べたが、私たちは事物が意識を持つ、ということは想定していない。事物も準－独我論的な経験を持つという点で、〈私〉たちが一人称的なパースペクティヴのもとに、たとえば石の持つ現れの領野を感知できないという点において、実は石が意識を隠し持っている可能性は完全に消去することはできないにせよ、私たちはこれを現段階で積極的に考察すべき論点ではないと考えている。

さて、これまでに私たちは「形」が持つ現れの領野を質料として考察してきた。それでは、次に質料の対概念となる「形相」の位置を考察していきたい。形相に関しては、西田は次のように提示している。

> 現実は、現在に過去未来が同時存在的という様に、無限の可能を含んでいる。それが現実の特殊である。それらはいずれも形相として主体的に働く性質をもっている。つまり、傾向である。（8-495）

西田は、傾向として現れる「同時存在的なもの」を形相として提示する。ここで明確に念頭に置かれているものは「場所」の概念である。前章で確認した通り、後期の西田は場所を「同時存在的」な領野として提示するためである[199]。

西田にとって「形相」とは、現存しない過去や未来、可能的世界を「同時存在」として保持する「場所」である。そして、この「同時存在的」という規定を考慮して、私たちはこの議論を前章で考察した〈流れる場所〉と結びつけることができる[200]。

「形相」とは、「形」が保持する場所である。そして、その場所は無数の場所と現存しない個物を参照しており、それ自身が傾向という推力を持ち、自らにおいて変化している。上記引用では、この参照のネットワークが「無限の可能を含んでいる」と述べ直される。つまり、種々の参照を折り込んだ狭義の現実あるいは〈現れの領野〉を超過す

---

[199] たとえば、「生命の弁証法というのは、現在に過去未来が同時存在的ということである。現在は唯一的に決定せられたものでありながら、平面的に無数の可能性をもつ。現在というのは行為的直観の場所である」（8-367）

[200] ところで、この「場所」と衝動をここで私たちが結びつけていない理由は、西田が形の自己形成の運動性を「形成作用」という名前で表示するためである。

る可能性の束が「形相」として提示される。過去だけではなく、ありえたかもしれない過去が、未来だけではなく、起こりえない未来が「形相」である場所において「同時存在的」に並置される。後期西田にとって「形相」は同時存在の領野としての「場所」である。

ここまで、私たちは後期の西田における質料と形相の位置を確認してきた。西田にとって質料と形相は双方が自律しつつ、他方を規定する相互規定的なものである。そして、質料とは外部性を保持した種々の形が表象される〈現れの領野〉であり、形相とは種々の場所や個物を「同時存在的」な参照項として保持し、傾向という規定作用を持つ「場所」を意味する。

また、これは次のように概括できるだろう。西田が質料と形相の対立として問題とするものは、現れの領野と現れないものの領野の対立である。

「形」は現れの領野と現れないものの領野の双方を保持している。現れの領野とは、自律性を持った無数の「形」が現存するものとして並置される領野を意味する。現れないものの領野とは、現在において非現存的（inexistent）である種々の可能性、場所、指示対象としての形を折り込んだ場所となる。現在という現れの領野には、過去や未来の出来事、空想などは現れていない。だが、それらはその現れなさにおいて、傾向として現れの領域を規定する。他方で、傾向の現れは現在の現れの領野が持つ状況によって規定される。つまり、質料と形相の関係性は相互規定的なものとなる。

そして、ここで具体的な実在である「形」の定式として『哲学の根本問題』の次の一文を引用したい。

> 物があるということは場所が場所自身を限定することを意味し、場所が場所自身を限定するということは物があるということを意味する。（7-100）

ここでは「物」と「場所」が相互に独立しながら一個の形を作り上げることが主張されている。最も簡潔に述べると、「形」とは「場所」を持つ具体的な存在者である。とはいえ、ここでの具体的な存在者は必ずしも現存する事物である必要はない。たとえば、名称のようなものでも良い。西田がこのような主張を行なっていることは、物理学のモデルに関する次の一文から理解される。

> 模型というのは、慣れないものを慣れたもので考えるに必要な道具である。しかしそれは実在的意義を有するものでないことは言うまでもない。また物理学には多くの思想的模型

というものがある。それによって我々が感官によって直接に経験することのできない物理的現実の位置を扱うことができるのである。(9-229)

すなわち、「形」は狭義の現実に実在する存在者に極限されない。つまり、形が存在する範囲は狭義の現実を超過する。とはいえ、私たちはここであらゆる「形」を保持する全体的な「場所」を想定する必要はない。また、本論では物理学のモデルのような時空間上には現存しないが実在するという一部の存在者が持つ性質を「仮想的」という語によって表している。

これまでの議論において、私たちは「形」の概念の持つ基本的な性質を考察してきた。「形」とは場所を持つ具体的存在者のことを示す。そして、その「形」には表現である他の個物が否定的に現存する現れの領野としての「質料」と非現存的な存在者との関係性を可能とする同時存在の領野である「場所」という二つの項を持ち、その二つの項はそれぞれが自律した項でありながら「自覚」の定式のもとに相互に規定し合う。そして、この「形相」である場所をもとに、「形」は他の複数の形と連関する。

また、この「形」は自覚的なものであった。この論点から質料と形相の対立は「自己が自己に於いて自己を映す」自覚のなかで動的に組織されると考えることができる。また、私たちはこの論点に後ほど戻ることになるだろう。

さて、この議論をもとに以降で私たちは形と形の相互関係をその自律性をもとに考察していくことになる。とはいえ、その議論に入る前にもう一点論じておきたいことがある。それは人間の経験と形の関係性の考察である。また、この考察は前章でも確認した「行為的直観」という後期西田の主要概念と「形」の関係性を検討することによって遂行できるだろう。

行為的直観と形

それでは、人間の経験と形が持つ関係性を明確化するために、「行為的直観」と「形」概念の連関を考察していきたい。前章において、私たちは「行為的直観」を、「見る」と「働く」という相異なる機能の協働として考察した。そして、「行為的直観」における行為は自己に外的である自律的存在者の「制作」を意味することを見た。これを踏まえつつ、両者の関係性を考察していこう。そして、『哲学論文集 第一』のなかで「行為的直観」と「形」の関係は次のように述べられている。

しかして直覚はすべて行為的直観と言うべきものである。直覚は受動的と考えられるが、

単に受動的な直覚というものはない、否、受動もまた一種の働きでなければならない。主客対立の立場から言えば、主観が客観を限定し、客観が主観を限定するところに、直覚があるのである。行為というのも、単に意識の底から起こるものでもなく、主観的・客観的作用として物を造ることである、しかして造られた物はまた作用を限定するのである。(8-121)

行為とは制作的なものである。それは、新たな「形」の制作を意味するものであり、そこには（1）能動－受動、（2）主観－客観、（3）造られた「形」の触発による自己変容という三つの関係性が折り込まれている。

私たちの見立てでは、この「行為的直観」の三つの性質は「形」の持つ内的な構造にその出自を持つと考えることができる。つまり、「行為的直観」の持つ三つの性質は人間の意識に特有の構造ではなく、「形」に内在する自律的な質料と形相の相互規定に由来する。

そして、この観点から「行為的直観」に関して述べられていた三つの性質をこのように解釈することができる。（1）能動・受動の相互規定。この相互規定性は、人間の経験だけにではなく、「形」の形相と質料の対立にも見出される。（2）主観と客観の相互規定。人間のみが、この相互規定を持つのではない。なぜなら、これは〈現れの領野〉と〈現れないものの領野〉の対立、つまり質料と形相の対立の変容体と捉えることが可能であるためである。（3）「制作」に関して。晩年の西田によれば制作的であるものは人間のみではない。あらゆる「形」の相互作用が、自律的な新たな「形」を産出する制作である。

すなわち、私たちは人間を特殊な本性を持つものとして捉えるのではなく、「形」の変容体の一種として考える。もちろん、これは事物や動物の持つ経験と人間の経験に全く差異がないことを主張する訳ではない。当然、それぞれの経験は異なるものである。

このことを通じて、私たちは後期西田に伏在する事物・人間、および人間間に適用されるヒエラルキーの前提の除去に取り組もうとしている。この観点から、後期西田における「動物／人間」の絶対的な区別を除去し、この区別が基礎付けている人間間への「動物／人間」をもととしたヒエラルキー構造の導入が停止できると考えられるためである。西田によれば「行為的直観」とは人間にのみ見出すことのできる行為の構造とされるが（8-310）、このために私たちはそれを「形」の持つ内的対立に由来する一変化形として捉えたい。

つまり、私たちは「行為的直観」を、人間の特権性を示す概念として捉えない。「行

為的直観」は、形の自己形成の形成が人間の経験に適用されたときに見出される諸々の特質を示す概念であり、それは「形」の自己形成の運動と本性の差異を持たない。すなわち、「形」と「人間」の差異は「程度の差」である。

第 2 節 異邦の形 —絶対矛盾的自己同一を書き換える

前節で、私たちは「形」概念の持つ諸性質を考察してきた。本節では、前節の考察をもとに、自律的な形と形の関係性に焦点を当てていきたい。そして、この議論から後期の西田の哲学を「歴史的世界」という唯一の根拠に回収されることのない離散性のもとに捉え直していきたい。

つまり、本節で私たちは「形」の概念をもとに、後期西田の主要概念「絶対矛盾的自己同一」の書き換えを模索していく。序論でも述べたが、私たちにとって西田の理論は完成した体系ではない。それは改善の余地のある途上の理論であり、また現実に対する唯一の正当な視座でもない。このような観点のもとに、本論の最後に私たちは「形」の関係性の考察と、それを通じた「絶対矛盾的自己同一」の改修の模索を行っていきたい。

まず、本論がこれまでに述べた「絶対矛盾的自己同一」の持つ問題点を確認しておこう。先行する議論は第 4 章および第 8 章である。第 4 章において、私たちは後期西田による「唯一の現実」の自明視を問題視し、ここから前期哲学特有の理論として多世界論を導出した。また、第 8 章では〈唯一の現実〉の自明視とともに、西田の哲学に唯一の現実とある種のヒエラルキーが前提されていることを批判的に検討した。

他方で、私たちは西田の理論のなかにこの批判とは異なる側面を見出すことを試みてきた。それは、準－独我論的な個物それぞれの世界の自律性に立脚するとともに、複数の「場所」を媒介者とみなす立場である。いわば、私たちは西田の哲学に内在する「一即多、多即一」ではない〈多即多、多即多〉と表現可能な領域に焦点を当ててきたと言える。

そして第 8 章で、私たちはこの〈多即多、多即多〉の関係性を、『無の自覚的限定』の他者論に読み込んでいった。個物と個物の関係性は唯一の他者に媒介されるのではなく、自身のなかに個物、他の場所などの参照のネットワークを含んだ、その都度ごとの「場所」による媒介によって可能となる。

そして、上記で見たように、後期西田は『無の自覚的限定』に見受けられた二者関係

ではなく、三項以上の形の関係を主題とする。また、この関係性は後期の技術論のなかに最も顕著に現れる。このために、最後に私たちは後期西田の「技術」概念を手引きに、形の三項以上関係を考察していきたい。

技術と形

西田によれば、「技術」は行為の持つ本質的な性質である。西田は「技術というものが我々の行為的自己に本質的なものでなければならない」と述べる（7-341）。つまり、後期西田はあらゆる行為が必然的に技術的な性格を帯びていることを主張している。彼によれば、技術は行為に関係する一分野というものではない。そして、この主張は個物と個物の関係性の考察と密接に連関している。

このために、私たちは以降で「技術」に関する考察を行なっていきたい。だが、ここである問題が生じる。それは、西田が基本的に「技術」を人間の身体との関連のもとに考察している点である。これが問題である理由は、「技術」という観点においても西田は動物の身体と人間の身体の本性的な差異を主張しているためである。つまり、そのまま解釈すると、「動物／人間」の絶対的な差異を前提とした上で「技術」を捉えることになってしまう。このために、私たちは一旦、人間の経験における技術に目を向けた後に、それをもとに問題点を回避する仕方で、「形」の関係性の考察を行いたい。

さて、人間の経験における「技術」を確認していこう。西田は「道具」を用いた行為を技術的な関係の典型として提示する。そして、ここで「道具」が選択される理由は、「道具」が〈私〉の経験の外部に位置する自律的な形と捉えられるためである。『哲学の根本問題 続編』において、西田はそれを次のように提示する。

> 道具というものは我々の身体を離れたものでなければならない。しかのみならず、それは私の道具となる如くまた他人の道具となるものでなければならない。本質的にかかる道具を持つものとして、すなわち技術的として我々は世界的存在である。（7-341）

人間の行為に用いられる「道具」は、それ自身の自律性を持つ独自の「形」として現れる。その意味で、それは「我々の身体を離れたものでなければならない」。つまり、道具は主体・客体とは異なる独立した第三の「形」を意味する。また同時に、その道具は「私の道具となる如くまた他人の道具となる」。つまり、自律的な形を「道具」として用いるとき、その「道具」は自己とは断絶した他者との関係を可能とする媒体となる。そして、この「道具」は指標不可能な場所ではなく、形姿を持つ「形」である。つまり、

ここでは自己－道具－他者……の三項以上関係が考察されている。個物の相互関係が二者関係ではなく三者以上関係であることが主張されるとき、道具を介した技術的な行為がその典型例として提示されるのである。

この「道具」をめぐる考察は、『哲学の根本問題　続編』以降にも繰り返し現れている。とりわけ、『哲学論文集　第二』の第二論文「論理と生命」でこの問題が集中的に論じられている。とはいえ、「歴史的世界」という唯一の媒体のもとに、という本論が取らない方向性においてではあるが。さて、西田はこの論文で次のように述べている。

> 技術というのは単に主観に属するものではない。我が物の中に入ることである、物の働きが我の働きとなることである。道具をもつ時、人間はすでに歴史的生命の世界に於いてあるのである。（8-298）

技術とは「我が物の中に入る」ことを意味する。そして、ここで西田は「物」として唯一の現実を想定している。すなわち、道具が事物で作られているが故に、道具を持つことは事物の世界への超出を意味する。このことがここでは主張されている。

とはいえ、本論は西田のこの主張をそのまま議論に導入しない。私たちは、「道具」が〈唯一の現実〉への通路ではなく、自律的な他の「形」の持つ独自の世界への通路となるものと捉え直したい。そして、私たちはこの主張を行うための準備をすでに前章で行っておいた。それは次の一文をもととした「行為的直観」の再解釈である。

> 芸術的作品は単に物として我々の鑑賞の対象となるのではない。芸術的世界に入らなければ、芸術品を鑑賞するということもできない。芸術的世界に入るということは、我々が創作的気分をもつということでなければならない。（7-247）

あらゆる形がそれぞれに特有の仕方で世界を持つ。そして、その形に固有の世界は、「気分」として、私たちの世界のなかに現れる。そして、人間の経験においては、この気分は無数の参照を折り込み、動的に自らを限定していく「場所」としての衝動を意味するものである。

この「気分」に関する議論を手引きに、「技術」と「道具」に関する議論を考察していこう。「道具を持つ」ことは、〈私〉の持つ現れの領野を変容する。たとえば、ハンマーを持って道を歩くときと、容器に入れられたコーヒーを持って道を歩くときでは、〈私〉に対する事物の現れ方は異なる。コーヒーを持つ〈私〉に取って、釘という「形」

は重要ではなく、ハンマーを持ち作業しようとする〈私〉にとってチーズケーキという「形」は重要ではない、というように。つまり、「道具を持つ」という事柄は、その道具が持つ「場所」に基づいて自らを一時的に変容することを意味する。そして、道具と作品などの「気分」を抱かせる対象との違いは、道具が関係の媒介者に当たる点にある。たとえば、コーヒーカップを持つことで、そこにコーヒーを入れるという行為が可能となるように。つまり、「道具を持つ」という事柄は、その道具が持つ〈私〉にはアクセス不可能な独自の性質に基づいて、〈私〉の「形」の把捉の仕方を拡張する。つまり、西田は道具的な「形」の持つ形相をもとに、さらに別の形へと働きかけることが可能であると主張している。

同時に、「道具を持つ」という事柄は、たとえば〈私〉がハンマーを壊し得るように「道具」そのものを変容させることを意味する。つまり、「道具を持つ」という事柄のなかには、〈私〉と道具の能動的・受動的な関係が現れる。そして、また用いられる道具は、〈私〉が道具を通じて働きかける対象とのあいだに能動的・受動的な関係を持つ。さらに、道具の媒介によって〈私〉と対象のあいだにも能動的・受動的な関係が成立する。つまり、自己と道具、道具と対象、自己と対象という三つの能動・受動的な関係が「道具を持つ」という事柄のなかには現れている。そして、コーヒーカップを運ぶためにトレイを使用する場合のように、この関係性に対する別の道具を加えたさらなる拡張が可能である。また、この拡張はトレイに乗せられたコーヒーカップに対するティースプーンのように、道具の道具の道具以降にも適用可能である。つまり、西田は技術という論点によって〈私〉と事物の多元的な関係性を考察している。

ここまで、「技術」という概念のもとに提示される人間と道具の関係性を考察してきた。だが、道具を持つことによって〈私〉の持つ内的な場所はどのように変容されるのだろうか。次に、この事柄を考察していきたい。

私たちの見立てでは、この変容は身体に関わる。そして、この論点に関して、西田は次のように述べている。

> 物を道具としてもち、物が自己の身体となる、物と身体とが一となる。かかる非連続の連続が技術というものである。(9-310)。

この一文における「物」のなかに万人に共通する現実を措定しないとき、私たちはこの引用を「事実的身体」の変容を示した一文として受け取ることができる。

本論の第 6 章において、私たちは自己の意のままにならない「事実的身体」の定立を

経験の最初の水準と提示した。「事実的身体」は私たちの経験および行為の第一の水準であり、この一次性を書き換えることはできない。だが、西田はここで、技術的な関係を通じて、「事実的身体」の現れが変容可能であると主張している。つまり、道具を持つことによって書き換えられるものとは、〈私〉の身体の持つ事実性である。

その一例として、テレビゲームを思い浮かべてみよう。ゲームの持つ世界は、基本的には私たちの世界の持つ法則性に倣う仕方で制作されていると言える。テレビゲーム内の事物の動きをプログラミングするときに、現実の物理法則への準拠が行われると考えられるためである。だが、それによって作られる世界は単なる世界の模倣ではない。そのゲームの持つ世界には、たとえば、空を飛ぶ人間のように現実的な世界の拡張を任意に行うことができる。あるいは、ゲームの世界に合う仕方で現実の法則も拡張され得る。

ここでのポイントは、ゲームの保持する法則が私たちの世界の法則と断絶しているにも関わらず、なぜか私たちはゲームのキャラクターを経験のパースペクティヴの起点にみなし得ることである。つまり、3D ゲームの場合では、キャラクターを身体的なパースペクティヴの原点として採用し、身体的に直接するものとして他のキャラクターの動作を把握することができる。たとえば、レーシングゲームのコーナリングで体が傾く人物を思い浮かべてもよいだろう。つまり、道具を用いた関係は、狭義の現実を超過する仕方で身体的な経験を拡張するのである。もしくは、近年 VR 開発に実装されているように、技術的媒体を用いて〈私〉は〈私〉の視点に束縛されずに、他者が持つ視点を自らの視点として、自らの感受性において採用することももはや可能である。つまり、道具は受動的である〈私〉の〈いま－ここ〉というパースペクティヴを書き換えるという奇妙な特質を持っている。

私たちの見立てでは、これはゲームや VR の持つ特権的な性質ではなく、道具そのものが持つ性質である。つまり、「道具を持つ」という事柄は、〈私〉の事実的身体を、そしてそれをもとに成立する質料的な領野の内容を書き換える。

また、この議論に関して、西田は非常に現代的な主張を行なっていると言えるだろう。以降の議論は生ける身体が成立した状態に関するものであるが、西田によれば、私たちの身体はどの時点においても、すでに技術的に媒介されている。そして、技術的な変容とともに〈いま－ここ〉というパースペクティヴも変容されていく。そして、そのパースペクティヴをもとに成立する時間的・空間的経験も技術に基づいて変化する。つまり、時間性・空間性が技術に先立って存在するのではなく、技術が時間性・空間性を成立させる。太陽時計、アナログ時計、デジタル時計、量子時計。時間性は、技術的な制作のなかで変容し規定され直していく。あるいは空間性も同様である。移動の手段として自

己の内に馬車という参照項を持つ存在者と、車や飛行機という参照項を持つ存在者とは空間の分節の仕方が根底的に異なる。西田にとって、技術は時間性・空間性に先立ち、それを規定するものである。

これまで、私たちは人間の経験における「技術」の位置を考察してきた。技術とは拡張が可能である自己－道具－対象……の三項以上関係であり、その技術によって私たちの身体性が書き換えられること、そしてその書き換えられた身体性をもとに時間的・空間的経験が組織化されることを見た。

続いて、私たちは事物の領域の持つ技術性へと目を向けたい。これは次の論点のなかに現れる。西田によれば、私たちの身体そのものが、別の形が制作に用いる「道具」として規定されている。「眼が物を見るということはすでに技術的でなければならない。それは歴史的自然の技術でなければならない」(8-298)。私たちの身体そのものが、道具を介した三項以上関係による変更を被っている。たとえば、ある植物が種を運ぶ道具として〈私〉を用いるように、〈私〉の身体自体が他の存在者による道具として用いられており、そこで現れる能動・受動的な関係によって〈私〉の身体はあらかじめ規定されている。つまり、後期の西田にとって身体とは一次的な所与であるとともに、それは技術的に媒介され、変容を被った「形」となる。西田はこれを次のようにも表現する。

> しかしていわゆる身体というものも、実は技術的な道具なのである。実在を基礎付ける感覚的なものとは技術的に捉えられるものでなければならない。(9-404)

「事実的身体」とは、それ自体が一個の「形」である。つまり、身体は〈現れの領野〉と〈現れないものの領野〉の双方で、無数の形を参照している。この点を考慮すると、人間の意識すらも「形」と「形」の相互関係から導出され、漸進的に形成されていく出来事としての「形」と捉えることができる。つまり、技術的な関係性は、人間の経験のみではなく、「形」の領野が持つ関係性の本質的な性質である。換言すれば、西田によれば、あらゆる関係性が技術的である。

つまり、道具に関する論点のなかで、西田は人間の経験の下層に形と形と形の技術的な三項以上の関係を据える。いわば、形のコスモロジーと呼べるような宇宙論が後期西田の理論の根幹に存在する。そして、ここには万物に共通する〈唯一の現実〉は存在せず、離散的な形と離散的な場所、そして「呼びかけ」と形成作用が存在する。

形のコスモロジー

それでは、最後に形と形の唯一の媒介項となる「歴史的世界」を取り除いた場合に見えてくる形のコスモロジーをより詳しく見ていきたい。

第一に重要となる事柄は、すでに確認した「形」が自覚的である、という論点である。つまり、あらゆる「形」がそれ自身に固有の世界を持つ。より厳密には、あらゆる「形」のそれぞれの瞬間が、自律的であり、それ自身に固有の世界を持つ。西田はこれを次のように表現している。

> 自己自身を限定する、底なき事実の世界として、現在が現在自身を限定する世界、絶対現在の自己限定の世界、あるいは形が形自身を形成する世界と言うことができる。(10-382)

あらゆる形が、そして、あらゆる形のそれぞれの瞬間が、それぞれの仕方で準－独我論的な現在を持つ。つまり、あらゆる「形」はそれ自身において自律的である固有の世界を持ち、それは〈無底〉と〈受容性〉[201]という二つの無の相互規定によって成立する（10-455)。

いわば、それぞれの「形」が異邦の経験を持つ。そして、それらは自らの中に関係の履歴を保持する潜在的な空間性として「形相」を形成する。そして、この「形相」の他の形の触発による変容を通じて、それぞれが自律した「形」が相互に関係する。瞬間的な「形」は、別の形との相互関係のなかで「於いて」という〈有限化された場所〉をその都度に自らの内に形成し、その場所を瞬間と瞬間を繋ぐ媒体として用いながら、根源的に偶然的である瞬間の明滅を旅していく。

そして、この瞬間の明滅の渡り歩きは「自覚」のプロセスとして現れる。

> 作るものと作られるものとの、形相と質料との矛盾的自己同一として、形が形自身を形成すると言うことが、我々が技術的に物を見ると言うことであり、技術的に物を見ると言うことは、その根底に於いて形が形自身を見る、形自身の自覚と言うことが含まれていなければならない。(10-136)

人間だけでなく、あらゆる存在者が「自覚」している。あるいは、「形は形自身を見る」。つまり、「自己に於いて」という場所の契機のなかで、他の個物と関係し自らを変容させながら、「形」は自らを維持していく。あらゆる形が、自らに固有の世界、時間、お

---

[201] 事物の場合、この受容性は関係そのものを可能とする場として解釈できるだろう。

よび空間を持ち、その固有性が何らかの高次の原理に回収されることなく、自律的なままに相互に関係していく。そして、西田はそれを「形から形へ」と表現する。

これをもとに、私たちは次のように述べることができるだろう。人間のみが経験を持つのではなく、物質も動物も異邦の経験を持つ。石や樹木も、意識を持つかはさておき、それぞれの仕方で経験の領野を持ち、〈現れの領野〉あるいは質料において、それぞれの仕方で雨や草木など、それに隣接する「形」を経験する。また、それらはそれぞれの仕方で形相としての「場所」を持ち、非現在的な存在者や場所を参照している。すなわち、人間のみが場所を保持しているのではなく、物質も動物もそれぞれの場所を持ち、それぞれの経験が、「今はないもの」として、それぞれの持つ場所のなかに保存されていく。そして、非連続的であるそれぞれの「形」は多数の形との三項以上の関係のなかで関係し合い、それ自らの持つ異邦の経験を変化させていく。私たちは、これを〈多即多、多即多〉という言葉によって定式化したい。すなわち、後期の西田の議論のなかに、唯一の現実に収斂することのない複数の場所と複数の自律的な存在者による形のコスモロジーが現れている。私たちは、この形のコスモロジーを西田自身が十分に展開することのできなかった理論的な可能性として示したい。

そして、私たちは、この立場は哲学の持つ可能性を拡張し得るものであると考えている。つまり、西田は彼以前の哲学者とはおそらく決定的に異なる仕方で人間の経験を捉えていたと考えられるためである。つまり、西田は「理性」、「言語」、人間の「意識」も「形」として捉えている。西田によれば「理性も技術的でなければならない」（9-125）。すなわち、「理性」とは事物の関係性を含めた「形」の相互作用によって形成された仮想的なひとつの「形」である。また仮想的という言葉は、それが物理学のモデルのように現存しない、ということを示す。そして、仮想的なものは実在する。あるいは言語に関して、「言語は実在の表現ではなくして、その形なのである。言語の発展は、我々の意識の結晶作用である、否植物の花実に比すべきものである」という言葉を挙げよう（10-181）。言語も「形」であり、そして言語のなかで、たとえば単語など諸々の「形」の相互限定のなかで新たな「形」が産出される。つまり、言語は自律的な機構を持つ一個の「形」であり、それ自体がそれぞれの事物を参照している。あるいは、この論点からは私たちの意識自体が「形」と「形」の相互限定から導き出された一個の「形」と言えるだろう。

そして、この論点から私たちは「哲学」も一つの「形」であると見なすことができるだろう。つまり、この議論は哲学そのものに対する捉え方の変容を促すものである。

私たちは哲学と言うものに、単に種々の形態があると言うのではない。その根源形は一でなければならない。ただし、そのいずれの方向に強音符をもつかによって、種々の形をとるのである。（10-472）

哲学も、人間の思考だけではなく、事物相互の関係性など、さまざまな形の相互作用によって形成された巨大な参照先である仮想的な「形」である。

すなわち、形のコスモロジーは、諸々の哲学的なエレメントを新たな仕方で捉えることを可能とする。また、そのコスモロジーは、事物と言語の差異に疑問符を付けることから生じた新たな関係理論との対話のなかで、さらなる拡張を模索していくことができるだろう。すなわち、形のコスモロジーは哲学に内在する概念の関係性を組み替え、新たな形へともたらすものである。

本章の結論

本章において、私たちは後期西田における「形」概念に焦点を当てて考察を行ってきた。まず第 1 節では、後期西田が「形」の概念を案出するに至った経緯、そして「形」概念とアリストテレスの質料－形相論との関係性を考察した。議論のなかで、私たちは「形」が場所を持つ具体的な存在者であることを見た。そして、それはそれぞれの形に固有の〈現れの領野〉と〈現れないものの領野〉の対立を持つものであり、その相互規定をもとに別の形と連関していく。

続く第 2 節で、私たちは形の三項以上の関係が「技術的」と論じられている点に着目した。そして、あらゆる「形」が異邦の経験を持ち、それらは「自己が自己に於いて自己を映す」という自覚の定式のもとに関係していく。私たちは、そのようなコスモロジーを後期の西田の理論的可能性として提示した。

結論

本論は西田幾多郎の哲学を考察してきた。

まず、ここまでの議論を振り返っておこう。

序論において、私たちはこれまでの西田および〈日本の哲学〉研究で前提とされてきた「東洋／西洋」という区分の自明視に疑問を投げかけた。そして、そこから私たちは日本や東洋の哲学者ではなく、〈異邦の哲学者〉として西田幾多郎を考察するという本論の議論の方向性を定めた。

第 1 部において、私たちは西田幾多郎の前期・中期哲学の主要概念を考察した。

第 1 章で私たちは「純粋経験」を瞬間の事実の現出として論じた。そして、その瞬間の事実の現出から、どのように時間性および個人的経験が組織化されていくかを確認した。

第 2 章は、「自覚」の概念に関して、とりわけその時間性と空間性を考察した。そして、議論のなかで私たちは「自覚」が「A は A である」という自己同一性を持つ対象を産出する行為であり、それが時間の流れと空間的経験を基礎付けることを見た。

第 3 章において、私たちは西田のヘルマン・コーヘン受容をもとに『自覚』の感覚論を考察した。西田によれば、感覚は無底から現在へ、現在から無底へ、という二つの規定作用を持つものであり、それらの相互限定が「自覚」概念の内的な動因であることを考察した。

第 4 章は『意識の問題』を考察の主題として、「歴史的世界」という唯一の現実を前提とする後期西田とは異なるパースペクティヴズムを見出そうとした。そのなかで、私たちは「場所」を種々の関係を可能とする非現出的な場所として捉えた。そして、その「場所」を「述語」と重ねることによって、私たちは〈多即多、多即多〉と表現可能な述語的パースペクティヴを『意識の問題』のなかに見出した。

第 5 章において、私たちは「絶対無の場所」を考察した。「絶対無の場所」とは、発出論的・一元論的な底ではなく、「A は A である」という対象の自己同一性を成立させる静的な媒体としての受容性である。そして、それは行為に於いて必然的に現れる「於いて」であった。また、本章で私たちは、この著作において無底と受容性と言う二つの無が現れていること、および行為のなかで有限化された場所が成立することの二点を考察した。

第 2 部では、私たちは西田の中期著作『無の自覚的限定』を主題に考察を行ってきた。

第 6 章において、私たちは「絶対無の自己限定」というこの著作で提示される形而上学的な基礎概念を考察した。私たちはこの章でその一次的な水準に焦点を当て、それを〈いま－ここ〉というパースペクティヴの原点を成す受動的な身体性あるいは「事実的身体」の定立であることを考察した。

第 7 章において、私たちは『無の自覚的限定』における種々の議論連関と個人的経験の組織化に焦点を当て考察を行った。まず、私たちはこの著作で西田が根底的に偶然的かつ離散的である「瞬間」の事実の現出という着想を提示していることに着目した。そして、その現出は「自覚」のプロセスに含まれることから、「自己に於いて」という受容性の契機を含む。ここで、瞬間の事実の現出と受容性のあいだに相互的な規定が生じ、この相互規定のなかで認識論的な根拠、空間、時間、存在論的な分節それぞれが成立する様子を考察した。また、そこから私たちはこの著作において衝動－自愛－欲求・欲望－行為というプロセスのもとに個人的経験が組織化されることを考察した。

第 8 章で、私たちは「非連続の連続」の概念をもとに後期西田の抱える問題を批判的に提示した。そこで私たちは、主に（1）唯一の現実の前提、（2）人間と動物の絶対的な差異の前提、（3）死して生きるというレトリック、の三つを問題視した。そしてこの批判に当たらない側面を後期西田に見出すための準備として、私たちはこの著作の論文「私と汝」に着目し、場所の持つ参照のネットワーク、および個物と個物の関係性の媒体者に唯一の現実を措定しない関係理論を考察した。ここでは、個物それぞれが別個の世界を持つとともに、自己の外部性の承認によって自らのうちに「場所」を形成し、それを通じて相互的な関係性が可能となることを考察した。

第 3 部において、私たちは後期西田の持つ理論的可能性の描出を試みた。

第 9 章で、私たちは後期西田の主要概念である「絶対矛盾的自己同一」・「行為的直観」・「制作」それぞれの概念の内実を考察した。

そして最終章に当たる第 10 章で、私たちは「形」の概念に焦点を当て、考察を行った。「形」の概念とは、それ自身のうちに能動・受動的に相互作用する〈現れの領野〉と〈現れないものの領野〉を含む自律的な個物を意味する。そして、この「形」が「技術的」なものとして、三項以上の関係性のなかで相互に連関しながら自らを形成していくことを確認した。

次に、私たちは本論の主題であった「衝動」概念を概括したい。

『善の研究』において、「衝動」は瞬間の現出が持つ作用として提示される。そして、それは私たちにとって情感的な内容を持つものとされる。また、「衝動」概念をもとに、経験は組織されていく。衝動は、現存しないものを巻き込む形で展開していき（「連想」）、

ひとつの状態とそれに対立する無数の可能的な状態を成立させ（「動機」・「欲求」）、観察という契機によって具体的な行為へともたらせる（「知的直観」）。私たちは、このプロセスのなかで自己性が成立することを見た。また、『善の研究』の独自の論点として、衝動の観察による推移性の継続が重視されていることを見た。

『自覚』では、「衝動」は単なる経験の展開ではなく、反省の契機を伴うものとして捉え直される。まず、『自覚』では、その浮動によって時間の流れを可能とする意識の焦点の産出が「衝動的勢力を持つ」と規定されている。ここから私たちは「自覚」の「直観」の契機と「衝動」を重ね合わせて議論を行った。また、この「直観」によって産出された「焦点」は、後続する反省の契機によって「A は A である」という自己同一的な対象として固定される。私たちは、「行為」の論述のなかで、この固定が情意的内容を持つと提示されていることに着目した。そして、これをもとに、私たちは「衝動」そのものが「自覚」であると論じた。つまり、衝動とは、意識の焦点を生産し、それを固定することによって経験の秩序化を可能とする瞬間の事実の現出作用である。また、『自覚』の後半部で、この「衝動」の持つ内的な構造として、無底から現在へ、現在から無底へ、という別個の方向を持つ作用の相互限定が提示される。

そして、続く『意識の問題』では「衝動」のなかに内在する「於いて」が問題とされていた。「衝動」はそれ自身のうちに変容可能性の領野を持つ。そして、その領野は私たちにとって「述語」として現れるものであった。そして、「衝動」のなかの「於いて」によって、個物相互の関係と、経験の組織化が可能となる。また、『意識の問題』において、それぞれの個物が自律性とそれ自身に独自の世界を持つとされていた。

前期最後の著作となる『働くものから見るものへ』のなかで、「衝動」は自己の外部に存在する個物との遭遇のなかで現れる作用として再提示される。そして、この著作から「衝動」を捉え直す「自己に於いて」という受容性の契機が重要なものとなることを見た。この衝動の受容によって、状態を持った自我と、分節された「世界」が成立するためである。

そして、中期著作『無の自覚的限定』において西田の衝動論は形而上学へと結実する。西田はこの著作で「絶対無の自己限定」という瞬間の事実の現出を哲学の第一原理として提示する。そして、このそれ自身以外に根拠を持たない瞬間の事実の現出である「絶対無の自己限定」の一次的な作用が「衝動」であり、それは〈いま－ここ〉という身体的なパースペクティヴの定立とともに現れる。

くわえて、ここに受容性と無底という二つの契機が現れていることによって、個人的経験が組織されていく。非合理な「衝動の受容」によって、見かけの現在、時間の不可

逆的な連続性、空間的な分節、行為を可能とする生ける身体、そして認識を基礎付けるコギトそれぞれが成立する。すなわち、瞬間における「衝動の受容」が私たちの経験の基礎となる。

他方で、『無の自覚的限定』の後半において論じられる他者論のなかには、「歴史的世界」という一元論的な媒体に行き着く議論とは別の側面が存在する。そして、それは「衝動」のなかに内在する「於いて」の再吟味という仕方で提示されていた。すなわち、媒体の役割を果たす情動は自己であり他者である、というパラドキシカルな性質を持つ。そして、このパラドキシカルな性質を通じて、個物の相互関係は可能となる。関係に置かれた個物は、それぞれが自己の中に他と異なる「場所」を形成する。そして、その「場所」が相互関係のなかに現れているという観点から、それは共通の媒体であるかのように機能する。すなわち、「衝動」に内在する「於いて」によって、個物の相互関係が基礎付けられる。また、この「於いて」である即興的な「場所」は、それとは異なる場所や個物への参照を折り込んだネットワーク的なものであった。

そして、後期西田において、行為は「自己が自己に於いて自己を映す」という自覚の作用として論じられる。この自覚の作用とは、無限定である垂直的な衝動を、他者との関係の媒体となる「於いて」へと限定することを意味する。すなわち、後期西田にとって行為とは経験を組織する衝動の有限化を意味する。

また、後期において「衝動」は形成作用の一種とされる。衝動は人間の経験の持つ作用へと限局されるが、同時に「衝動」が形成作用であることから、人間と事物の関係性を、それぞれの「形」の離散性を中心に考察していくことが可能とされている。

ここまで、私たちはこれまでの議論で私たちが考察した「衝動」概念の内実を振り返ってきた。「衝動」とは、それ自身の根拠を持たない偶然的である瞬間の現出作用である。そして、この「衝動」をもとに、私たちの経験は組織されていく。その経験の組織化として、『善の研究』、『意識の問題』、『無の自覚的限定』、後期における二元性をもととした議論など様々なヴァリエーションが提示されている。私たちは、ここでどのヴァリエーションが優れているかは決定しないが、私たちが経験を考察するときに、それぞれの観点が役に立ってくれるだろう。そして、ここまでの考察を踏まえて、私たちは次のように述べたい。「衝動」概念は西田の全時期の哲学を通じて最も重要な概念のうちのひとつである。

さて、序論のなかで、私たちは西田幾多郎の哲学によってのみ可能となる世界の見方へと接近していきたいと述べた。その世界の見方とは、準－独我論的な瞬間の事実の根底的な偶然性をもとに、それぞれが自律的である「形」相互の関係を考察する立場とな

る。

さて、本論は西田の理論に焦点を当てて議論を行ってきた。本論の最後に、実践への展望を簡潔に書いておきたい。また、この展望を、西田の後期哲学から私たちが描出した形のコスモロジーと後期西田の比較によって考察していきたい。

犬と絶対無

第 10 章において、私たちは形のコスモロジーとして、自律的な「形」を主軸にする関係理論を提示した。それでは、「歴史的世界」に結実する後期西田の立場と、私たちが提示した形のコスモロジーとの対比を行なっていこう。

まず、私たちはあらゆる「形」を同列的なものとして扱う。そして、これは西田が「人間」を次のような観点から特権視する立場と明確に異なる。

> 従来考えられた如き物理的世界は言うまでもなく、合目的的な生物の世界と言えども、自己の中から自己を越える世界ではない［……］。被造者から創造者に行く途はない。しかし現実はいつも絶対に超越的なるものによって媒介せられ、我々はこれに向かうと言うことすらできない絶対から、我々は向かう所を示されるのである。
>
> ［……］我々はかかる世界の作用的方面に於いて働くものとして、我々の生命をもつのである（9-45,46,47）

西田によれば、人間のみが「歴史的世界」という現実を看取できる。そして、それは人間のみが創造者への通路を持つと言い換えられる。すなわち、後期西田にとって、人間のみが救済に値する。これに対して、形のコスモロジーは次のような主張を行うだろう。もしも人間の救済が可能であるのならば、物質も動物も、あるいはあらゆる事物が等しく救済され得る。あらゆる存在者が救済に値する、というように。

とはいえ、私たちはこれが非合理な信念であることを知っている。なぜなら、根拠は端的に不在であるためだ。つまり、私たちは「救済」というような終局項を措定することができない。そして、この根拠の不在によって、私たちは自己と他者が共通した根拠を、そして世界を持つと述べることができない。私たちは根底的にバラバラである。瞬間ごとの〈私〉が、あるいは石が、それぞれ異なる経験、異なる世界および場所を持つ。異邦の経験。それは根拠の端的な不在を意味する。私たちは、死後だけではなく、次の瞬間ですら、何が待ち受けているのかを知ることができない。とはいえ、これを「悲哀」と考える必要もない。根拠はただ端的に不在であり、それのみである。つまり、この不

在を何らかの特殊な情動に結びつける必要はない。

ところで、『無の自覚的限定』で、西田は「哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」と述べていた（6-116）。そして、この「悲哀」は西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」のなかで「死」と結びつけられる。西田によれば、「自己のないものに死と言うものはない、生物には死がないと言うことができる」（11-408）。つまり、人間は「死」を認識できるが故に、その生は「矛盾の極地」であり、「悲哀」である。

ここで、私たちはこの西田の意見に形のコスモロジーの立場から批判を加えよう。そして、それを通じて、私たちは形のコスモロジーが持つ実践への展望を見出したい。さて、私たちは、ここで西田が過度に「死」を神聖化していることを問題視したい。晩年の論文のなかで、西田は〈私〉の唯一の完全な消滅の機会として死を想定しているためである（11-375）。

とはいえ、なぜ西田は「死」が唯一の完全な消滅の機会であると同定できたのだろうか。ここで次のような例を出したい。たとえば、ある人物が死後の生を信じているとしよう。そして、その人物は次のように述べるとする。「もし死が完全な消滅であることが正しいならば、私は死後に私が誤った観念を抱いていたことを五秒ほど反省しよう」。そこから数年が経過し、その人物は死んでしまった。ところで、仮に死が完全な消滅であると仮定するとき、その人物は死後に五秒間反省できただろうか。

ようするに、私たちは「完全な消滅」という観念自体が、経験からの逸脱を含むことをここで述べている。そして、第 4 章の議論を適用すると、完全な消滅という死の観念は来世の生、魂、輪廻と同様に非合理な信念である。それでは、なぜ完全な消滅を死の正当な捉え方と主張することができるのだろうか。私たちの見立てでは、そこにどのような理論的なバックボーンが据えられようと、それは信念に信念が接木されているだけにすぎない。ところで、私たちはこの接木が悪いと言うのではなく、私たちは信念の接木以外に死を考えることができないことを、ここで主張している。そして、私たちはここで死を、根拠の端的な不在へと差し戻したい。

つまり、次のような事態が生じる。「死」は、根拠が不在であるという点に関して、この瞬間の次の瞬間と変わらないものである。すなわち、死は特権的な経験ではなく、根拠が端的に不在であるという点において、私たちのその都度の瞬間の一変容形である[202]。

---

[202] 念のために述べておくと、私たちは「死」という媒介項なしに、それぞれの形の固有性が捉えられる必要があると論じている。そのために、私たちが「死」という媒介項を考慮しないからといって、それぞ

そして、ここから形のコスモロジーにとって動物の経験が重要なものとして浮かび上がる。西田によれば、人間のみが死を認識できる。動物は自らがなぜ死ぬのかを理解せずに死んでいく。人間のみが自らの死を認識し、行為することができる。そこに人間の尊さと悲哀が存在する。

ここで、私たちはこのような言葉を挟むだろう。「死」を絶対的な終局項として措定することは、不必要なバイアスである。そして、西田はこのバイアスによって、石や草、犬たちの、あるいはあらゆる個物の持つ異邦性を捉え損なっている。

私たちにとって、人間の生はその死のために根拠が不在なのではなく、端的に根拠が不在である。そして、この根拠の不在によって、私たちは異邦者となる。あらゆる事物が、あらゆる人間が、根拠を持たない異邦者である。そして、あらゆる根拠が不在であるために、ここでは人間の特殊性、東洋の特殊性、西洋の特殊性、「歴史的世界」という諸々のものが非合理な信念となる。そして、ここでは根底的に偶然的な瞬間が明滅していく。それは根底的に偶然的であるために、それが次の瞬間も生じることを確証することもできない。

とはいえ、このような根拠の不在に耐えることこそが生であると私たちは考えない。私たちは、私たちは魂であれ、輪廻であれ、明日の天気に関してであれ、非合理な信念なしですますことはできないと考えられるためである。そのために、私たちは瞬間の明滅を、その都度ごとの「場所」の形成を媒介に、渡り歩いていく必要がある。

そして、ここで私たちは、そのモデルとして西田が犬に関して述べた一文を引用したい。

> ［……］しかし私は思う、彼［ニーチェ］の永劫回帰の思想は、超人の立場から彼自身が自ら越えることのできない深谷に臨んだことを示すものでなかろうか。侏儒は言う、すべて真直ぐなものは偽である、すべて真なるものは曲がっている時そのものが円である、と。永劫回帰の立場からは、超人もいつかは侏儒とならなければなるまい。月高く犬は吠ゆ（Vom Gesicht und Rätsel）。（9-55）

ここでは、犬と人間が共に「自ら越えることのできない深谷」に直接することが提示されている。つまり、あらゆる人間と、そしてあらゆる形と同様に、犬もまた異邦の経験を持つ。そして、そこで犬は月高く吠えるかもしれない。だが、この犬は自らが何故死ぬのかを知らずに死んでいく。実際にそうかはさておき、西田はそう考えている。

れの人間のそれぞれの個物の生を、あるいは固有性や自律性を重要視しない訳ではない。

ここで、私たちは異邦の経験の渡り歩きのモデルとして犬に着目したい。西田によれば、「犬」は死を特権的な経験として見なさずに死んでいく。西田によれば、犬にとって死はあたかもこちらの部屋と隣の部屋の関係のような、日常的な経験のなかの一コマに過ぎない。そこでは〈私〉の死が〈私〉の完全な消滅であるにせよ、輪廻や死後の世界の開始と考えるにせよ、その分かり得なさは日常的である。このように言えるだろう。

すなわち、私たちにとって、「死」という特権的な媒介項とみなす人間よりも、それぞれの瞬間の明滅を歪曲させることなく、通常通りに過ごしていく動物こそ、より異邦の経験に即している。その都度ごとの「於いて」を用いたいつも通りの渡り歩き。私たちは、死を知らない動物たちに異邦の経験の渡り歩き方を見出したい。

つまり、私たちにとって、「死」という終焉よりも、どのようにその都度ごとの現在の衝動を受容するかが重要となる。そこでは第 1 章で論じたように、そこでは衝動の「観察」が重要な要素となるだろう。だが、そこにはあらかじめ定められたルールは存在しない。とはいえ、ルールが存在しないために逆説的に仮想的な形としての善が重要なものとなるだろうが。さて、本論で私たちはほとんど自由に関して言及しなかったが、ここで人間の自由を論じるために、次の一文を引用したい。『働くものから見るものへ』において、西田はこのように述べている。

> 意志は単なる作用ではなく、その背後に見るものがなければならぬ［……］。かかる立場における内容が対立的無の場所に映されたる時、作用としての自由意志を見るのである。意志も意識の様相として考えられるのはこの如き立場に考に基づかねばならぬ、作用としての自由の前に状態としての自由があるのである。（4-229）

それ自身に根拠を持たない「衝動」は、私たちにとって受動的なものとして現れる。その意味で、私たちは「衝動」の現れを変容することができない。だが、その衝動の現れを、私たちは任意の「於いて」のもとに受容することができる。それをどのようなものとして捉えるか、という「状態としての自由」を伴う。すなわち、異邦の経験のまさにそのなかに自由は存在する。

謝辞

本論文を執筆するにあたって、長年指導していただいた大阪大学人間科学研究科 檜垣立哉教授に深い謝意を表します。そして、修士の頃から副指導教官を引き受けてくださった大阪大学人間科学研究科 村上靖彦教授に感謝致します。

また、本論文を仕上げるまで、ずっと気にかけてくださり、会うたびに暖かい言葉で励ましてくださったフランス国立東洋文化研究所の斎藤多香子先生、および機会があるたびに論文や発表に適切なアドバイスとエールをくださった立正大学文学部の板橋勇仁先生に厚く御礼申し上げます。そして西田哲学会、とりわけ幹事会の皆様には博論を執筆するにあたって、とてもお世話になりました。

また、現代思想研究室および共生の人間学研究室の皆様の協力と応援がなければ、この博士論文を執筆するまでに至ることができなかったと思います。たいへん感謝しています。そして日々面倒を見てもらっている家族にも感謝しています。

参考文献

西田幾多郎 『西田幾多郎著作集』(全 19 巻)、岩波書店、1948

Henri Bergson, *Essai sur les données immediates de la conscience*, PUF, 2007

Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, 2008

Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, PUF, 2007

Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, *Hermann Cohen Werke*, Bd. 5, Georg Olms, 1984

Hermann Cohen, *System der Philosophie. 1, Logik der reinen Erkenntniss, Hermann Cohen Werke*, Bd. 6, Georg Olms, 1997

Hermann Cohen, *System der Philosophie, 2, Ethik des reinen Willen*, *Hermann Cohen Werke*, Bd. 7, Georg Olms, 2002

Michel Dalissier, *Anfractuosité et unification: La philosophie de Nishida Kitarô*, Drotz, 2009

Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke* Bd. I, Walter de Gruyter, 1971

Johann Gotlieb Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *Fichtes Werke* Bd. I, Walter de Gruyter, 1971

Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics*, Open Court, 2005

Graham Harman, *The Quadruple Object*, Zero Books, 2011

Graham Harman, *Immaterialism: Objects and Social Theory*, Polity, 2017

Graham Harman, *Object-Oriented Ontology*, Pelican, 2018

William Haver, "Introdcution", *Ontology of Production: 3 Essays by Nishida Kitaro*, Duke University Press, 2008

Jane Ellen Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 2, Cambridge University Press, 2010

Georg Wilhelm Friedlich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verix Meiner, 1952

James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawai'i Press, 2001

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, 1976

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, *Husserliana*, Bd. III-1, Martinus Nijhoff, 1976

Inoue Katsuhito, "The Philsophical World of Meiji Japan", *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudo, 2016

William James, *The Principles of Psychology*, Dover, 1950

William James, *Writings 1902-1910*, Library of America, 1988

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 2003

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, 2003

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, 2009 ohann

Katsumori Makoto, Hiromatsu on Mach's Philosophy and Relative Theory, *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudo, 2016

Kuroda Akinobu, "Une double réception du concept de sujet", *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudo, 2016

Bruno Latour, *Nous n'avons pas jamais été modernes*, La Découverte, 1997

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Reclam, 1998

Adam Louughnane, "Nishida and Merleu-Ponty", *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudo, 2016

Henri Mardiney, *Regard, Parole, Espace,* Cerf, 2012

Henri Mardiney, *Ouvrir le rien, l'art nu,* Encre marine, 2000

Maurice Merleu-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

Quentin Meillassoux, *Aprés la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006

Thomas Mormann and Mikhail. G. Katz, "Infinitisimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science", in *HOPOS*, vol. 3, The University of Chicago Press, 2013

Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, 1904

Heinlich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", Mohr, 1924

Bertrand Russel, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, 1968

Friedlich Willhelm Joseph von Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Felix Meiner, 2011

Laurent Stehlin, *Mondes de soi et lieu de mondes chez Nihida Kitaro*, Peter Lang AG, 2008

Bernard Stevens, *Topologie du néant: Une approche de l'ecole de Kyoto*, Peeters, 2000

Bernard Stevens, *Invitationation à la philosophie japonaise*, CNRS, 2005

Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Nabu Press, 2014

Jacynthe Tremblay, "Hideen Aspect of Temporality from Nishida to Watsuji", *Frontier of Japanese Philosophy*1, Nanzan Insititute for Religion and Culture, 2006

Jacynthe Tremblay, "Nishida Kitarô: Approches actuelles et recherché future", *Frontiers of Japanese Philosophy 1*, Nanzan Insititute for Religion and Culture, 2006

Jacynthe Tremblay, *Introduction à la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, 2007

Jacynthe Tremblay, *Auto-éveil et temporalité*, L'Hammartan, 2007

Jacynthe Tremblay, "The Potential of Nishida's 'Encompassing' Language", *Frontiers of Japanese Philosophy 4*, ed, Cheng Ching-yuen, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009

Uehara Mayuko, "The Conceptualization and Translation of Jikaku and Jiko in Nishida Kitaro", *Flontiers of Japanese Philosophy 1,* Nanzan Insititute for Religion and Culture, 2006

Uehara Mayuko, "Japanese Aspects of Nishida's Basho: Seeiing the From without Form", *Frontiers of Japanese Philosophy 4*, ed, Cheng Ching-yuen, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009

Robert J. Wargo, *The Logic of Nothingness: An Essay on Nishida Kitarô*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005

Simone Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, 1985

Donald Winicott, *Playing and Reality*, Routledge, 2005

Itabashi Yujin, "Die individuelle Selbsterschaffung der gesichtlichen Welt und der Staat", *European Journal of Japanese Philosophy*, Chisokudo, 2016

秋富克哉「西田幾多郎と三木清」、『京都学派の思想』 大橋良介編、人文書院、2004

秋富克哉 「純粋経験から行為的直観へ—技術が問われるところ」『西田哲学会年報』第 11 号、西田哲学会、2015

浅見洋 『西田幾多郎 生命と宗教に深まり行く思索』、春風社、2011

荒谷大輔 『西田幾多郎』、講談社、2008

伊佐敷隆弘 「「見かけの現在」について」、『科学基礎論研究』、第 104 号、科学基礎論学会

石井砂母亜 「西田哲学における愛の問題 —キリスト教との対話と『無の自覚的限定』」、

石田正人 「西田、ジェイムズ、パースの比較試論—『善の研究』における論理的なるもの」、

石原悠子 「西田幾多郎とエミール・ラスク」、『西田哲学会年報』、第 11 号、西田哲学会、2015

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、2004

板橋勇仁 『歴史的現実と西田哲学 絶対的論理主義とは何か』、法政大学出版局、2008

板橋勇仁 『底なき意志の系譜：ショーペンハウアーと意志の否定の思想』、法政大学出版局、2016

井筒俊彦 『井筒俊彦著作集』 全 11 巻 別巻 1 巻、中央公論社、1993

伊藤邦武 「ジェイムズと西田幾多郎—その経験概念をめぐって—」、『日本の哲学』、第 7 号、昭和堂、2007

井上円了 『井上円了著作集』 第 7 巻、フクイン、1990

岩城見一 「〈仮説概念〉としての〈構想力〉」、『日本の哲学』第 2 号、昭和堂、2001
上田高昭 『西田幾多郎の姿勢 戦争と知識人』、中央大学出版部、2003
上田閑照 『西田幾多郎を読む』、岩波書店、1991
上田閑照 『西田哲学への導き』、岩波書店、1998
上田閑照 『上田閑照集』(全 11 巻)、岩波書店、2001
上原麻有子 「西田幾多郎の身体論から女性の顔についての考察へ」、
大家慎也「グローバル社会における科学技術—フィーンバーグの西田論」、『西田哲学会年報』第 11 号、西田哲学会、2015
太田裕信 「西田幾多郎の倫理思想」、『善の研究の百年』、藤田正勝編、京都大学出版会、2011
太田裕信 「瞬間と歴史——西田幾多郎の時間論・永遠の今の自己限定」、『日本の哲学 第十二号』、昭和堂、2011
大澤正人 『サクラは何色ですか？』、現代書館、2005
織田和明 「九鬼周造の『偶然性の問題』における「現実」」、『年報人間科学』、第 38 号、大阪大学人間科学研究科、2017
大橋良介 『西田哲学の世界 あるいは哲学の転回』、筑摩書房、1996
大橋良介 『京都学派の思想 種々の像と思想のポテンシャル』、人文書院、2004
岡田勝明 『フィヒテと西田哲学』、世界思想社、2000
岡田勝明 『開かれた孤独へ』、世界思想社、2000
岡田勝明 「「影像」としての「自覚」」、『日本の哲学』第 2 号、昭和堂、2001
岡田勝昭 『悲哀の底』、晃洋書房、2017
大峰顕 「悲哀と意識」、『西田哲学への問い』 上田閑照編、岩波書店、1990
門脇卓爾 「西田哲学とカント」、『西田哲学への問い』 上田閑照編、岩波書店、1990
茅野良男・大橋良介編『西田哲学 新資料と研究への手引き』、出版社、1987
柄谷行人 『ヒューモアとしての唯物論』、講談社、1999
木岡伸夫 『邂逅の論理 〈縁〉の結ぶ世界へ』、春秋社、2017
木村敏編 『文化における〈時間〉』、燈影社、2010
九鬼一人 「リッカートの超越的当為—転移するロゴス（1）」、『岡山商大論叢』、vol. 48、No. 3、2013
九鬼周造 『九鬼周造全集』(全 11 巻)、岩波書店、1982
熊谷征一郎 「西田哲学における他者の隔絶性」、『日本の哲学』、第 6 号、昭和堂、2005
郡司良夫 「日本におけるベルクソン研究」、『紀要：人間文化』 聖トマス大学、2007
氣多雅子 『西田幾多郎「善の研究」』、晃洋書房、2011

氣多雅子 「無のダイナミズム」、『西田哲学会年報』第 10 号、西田哲学会、2014
合田正人 「「種の論理」の生成と変容、その現代的意義」、『日本の哲学』、第 8 号、昭和堂、2007
合田正人 『田辺元とハイデガー』 PHP 研究所、2013
合田正人 「西田幾多郎と「模倣」の問題」、『西田哲学会年報』、第 15 号、西田哲学会、2017
小坂国継 『西田幾多郎』、ミネルヴァ書房、1995
小坂国継 『西田幾多郎をめぐる哲学者群像』、ミネルヴァ書房、1997
小坂国継 『西田幾多郎の思想』、講談社、2002
小坂国継 「自覚と絶対無」、『日本の哲学』第 5 号、昭和堂、2004
小坂国継 『西田哲学の基層』、岩波書店、2011
小坂国継編 『西田幾多郎研究資料集成』、クレス出版、2012
小島千鶴 「西田幾多郎と久松真一における救済の問題」、『日本哲学史研究』第 12 号、京都大学日本哲学史研究室、2016
小林敏明 『西田幾多郎 他性の文体』、太田出版、1994
小林敏明 『西田幾多郎の憂鬱』、岩波書店、2011
小林敏明 『西田哲学を開く』、岩波書店、2012
小林敏明 「西田の思考と日本語の問題」、『日本哲学史研究』第 9 号、京都大学日本哲学史研究室、2010
小林秀雄 『小林秀雄全集』 第 7 巻、新潮社、1978
小林信之 「イシスのヴェール—純粋経験をめぐって—」、『西田哲学会年報』第 1 号、西田哲学会、2004
小林信之「影像のポイエーシス」、『京都学派の思想』大橋良介編、人文書院、2004
酒井直樹・磯前順一編 『「近代の超克」と京都学派』、以文社、2010
酒井直樹 『日本思想という問題』、岩波書店、2012
清水高志 『セール、創造のモナド—ライプニッツから西田まで』、冬弓舎、2004
清水高志「西田哲学における連続性——C･S パースとの比較において——」、『西田哲学会年報』第 5 巻、西田哲学会、2005
清水高志 『実在の殺到』、水声社、2017
白井雅人 「私と汝の諸相」、『西田哲学会年報』、第 1 号、西田哲学会、2004
城坂真治 「中期西田哲学における意志と行為の問題」、『西田哲学会年報』、第 15 号、西田哲学会、2018
菅原潤 『近代の超克』
菅原潤 「世界史的立場と日本の対比 ——「近代の超克」再考（1）—」、『長崎大学総合環境研

究』、9 (2)、長崎大学総合環境研究科、pp. 33-40
杉本耕一 「西田哲学と歴史哲学」、『西田哲学会年報』、第 1 号、西田哲学会、2004
杉本耕一 『西田幾多郎と歴史哲学：宗教の問いへ』、京都大学学術出版会、2013
杉村靖彦 「〈自覚〉する身体—西田のメーヌ・ド・ビラン評価から見えてくるもの」、『西田哲学会年報』、第 15 号、西田哲学会、2018
田口茂 「西田幾多郎の自由意志論——自由と悪の問題をめぐって——」、『西田哲学会年報』、第 3 号、西田哲学会、2006
田口茂 「閉じた個という不合理—フッサールと西田における他性の謎」、『西田哲学会年報』、第 14 号
竹内良和 『西田哲学の「行為的直観」』、農村漁村文化協会、2002
竹内良和 『西田幾多郎』、東京大会出版会、1970
竹田篤司 『物語「京都学派」』、中公叢書、2001
田中久文 『日本の哲学を読み解く』、筑摩書房、2000
田中久文 「虚無からの形成力」、『日本の哲学』第 2 号、昭和堂、2001
田中久文 「西田幾多郎から丸山真男へ——昭和の哲学の行方」、『日本の哲学』第 10 号、昭和堂、2009
高橋哲哉 『記憶のエチカ』、岩波書店、2012
田中裕 「西田哲学とキリスト教」、『西田哲学会年報』第 10 号、西田哲学会、2014
田辺元 『田辺元全集』 全 15 巻、筑摩書房、1964
千葉雅也 『動きすぎてはいけない: ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』、河出書房新社、2013
坪井秀人 『声の祝祭——日本近代史と戦争』、名古屋大学学術出版界、1997
戸坂潤 『戸坂潤全集』 全 5 巻、勁草書房、1967
中島優太 「西田『倫理学草案第一』における意志の自由とキャラクター」、『善の研究の百年』藤田正勝編、京都大学出版会、2011
中江兆民 『中江兆民集』、筑摩書房、1967
中嶋優太 「『意識の問題』における芸術的経験の位置」、『西田哲学会年報』第 9 号、西田哲学会、2013
中山康雄 『時間論の構築』、勁草書房、2002
西田幾多郎 『語る西田哲学 西田幾多郎 談話・対話・講演集』、書律心水、2014
西田記念館編 『西田哲学を語る』、燈影社、1995
西谷啓治 『西谷啓治著作集』(全 26 巻)、創文社、1995
西谷啓治 『西田幾多郎』、筑摩書房、1985

新田義弘 『現代の問いとしての西田哲学』、岩波書店、1998
野家啓一 『日本哲学の多様性』、世界思想社、2012
服部健二 『西田哲学と左派の人々』、こぶし書房、2000
J. W. ハイジック 『日本哲学の国際性 —海外における受容と展望』、世界思想社、2006
服部健二 『レーヴィットから京都学派とその「左派」の人間学へ』、こぶし書房、2016
檜垣立哉 『西田幾多郎の生命哲学』、講談社、2011
檜垣立哉 『日本哲学原論序説』、人文書院、2012
平山洋 『西田哲学の再構築』、ミネルヴァ書房、1997
廣松渉 『〈近代の超克〉論』、講談社、1989
福沢諭吉 『福沢諭吉著作集』 第 4 巻、慶應義塾大学出版会、2002
藤田正勝 『現代思想としての西田幾多郎』、講談社、1998
藤田正勝 「後期西田の問い——「行為的直観」をめぐって」、『日本の哲学』第 6 号、昭和堂、2005
藤田正勝 『西田幾多郎の思索世界 純粋経験から世界認識へ』、岩波書店、2011
藤田正勝編『善の研究の 100 年』、京都大学学術出版会、2011
舩山信一 『舩山信一著作集』 第 5 巻、こぶし書房、1999
細谷昌史 『田辺哲学と京都学派』、昭和堂、2008
松丸寿雄 「西田と数学」、『西田哲学会年報』第 1 号、西田哲学会、2004
松本直樹 「重なりと透かし」、『西田哲学会会報』、第 10 号、西田哲学会、2012
松本直樹 「不動と推移 西田幾多郎『善の研究』における「意志」と「注意」の関係について」、『文明と哲学』、第四号、こぶし書房、2012
ジョン・マラルド 「ひとつの世界がもつ多くの意味：1930 年代の西田およびハイデガーの思想と今日の環境危機についての考察」、『西田哲学会年報』第 12 号、西田哲学会、2015
水野友晴 「西周と西田幾多郎——明治哲学の成立に関する一考察——」、『西田哲学会年報』第 1 号、西田哲学会、2004
三木清 『三木清全集』(全 20 巻)、岩波書店、1984
満原健 「意味の発生の理論としての井筒俊彦の分節理論」、『日本の哲学』第 10 号、昭和堂、2009
満原健 「『善の研究』と心理主義」、『西田哲学会年報』、第 15 号、西田哲学会、2018
嶺秀樹 『西田哲学と田辺哲学の対決 場所の論理と弁証法』、ミネルヴァ書房、2012
美濃部仁 「東洋的無と純粋経験——久松真一と西田幾多郎——」、『日本の哲学』、第 5 号、昭和堂、2004

務台理作　『西田哲学』、弘文堂、1949
村上靖彦　『治癒の現象学』、講談社、2011
村上靖彦　『摘便とお花見』、医学書院、2013
森野雄介　「善の研究における三つの現在」、『年報人間科学』第 36 号、2015
森野雄介　「物は衝動する――西田幾多郎『無の自覚的限定』における身体に関する転回をめぐって」、『西田哲学会年報』、第 12 号、西田哲学会、2015
森野雄介　「犬と絶対無」、『年報人間科学』第 37 号、2016
八坂哲広　「「場所の論理」はなぜ判断論から導き出される必要があったのか」、『西田哲学会年報』、第 12 号、西田哲学会、2015
八坂哲広　「西田幾多郎のフィードラー受容とリップスの「感情移入」説」、『日本哲学史研究』第 12 号、京都大学日本哲学史研究室、2016
山形頼洋　『声と運動と他者』、萌書房、2004
山形頼洋　「不安の身体」、『臨床哲学の諸相　身体・気分・心』　木村敏・坂部恵編、河合文化研究所、2006
山形頼広　「ベルクソンの持続と西田の行為的直観」、『日本の哲学』、第 8 号、昭和堂、2006
米山優　『モナドロジーの美学―ライプニッツ・西田幾多郎・アラン』、名古屋大学学術出版会、1999
米山優　「モナドロジーを創造的なものにすること」、『日本哲学史研究』第 9 号、京都大学日本哲学史研究室、2010