

# 西田幾多郎における「歴史的世界」と「実在」\*

'History World' and 'Real Existence' in Nishida Kitaro

布施圭司\*\*  
Keiji FUSE

## 概要

西田幾多郎は『無の自覚的限定』(1932)の頃より、我々が生きている世界を「歴史的世界」として提示するようになる。そして、「歴史的世界」においては、一々の「事」(「出来事」、「事実」)が歴史的世界の現象でもあり、実在そのものでもある、という見方が提示されていると我々は考える。本稿では、「歴史的世界」における、現象でも実在でもある、「事」という主張の意味を考察したい。そのために、「個物」を包む「具体的一般者」としての「歴史的世界」が主張されるようになった『無の自覚的限定』(1932)、「弁証的一般者」としての「歴史的世界」が明確化した『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(1934)、弁証法的一般者の自己限定として「行為的直観」が論じられている『哲学論文集 第一』(1935)、「実在」としての「歴史的世界」の概念が深化・発展して行った『哲学論文集 第五』(1944)以降の実在観を検討したい。

### 1 西田幾多郎における「歴史的世界」と、「現象」でもあり「実在」でもある「事」

西田幾多郎は『無の自覚的限定』(1932)以降において、我々が生きている世界を「歴史的世界」として提示するようになる。そして「歴史的世界」において、一々の「事」(「出来事」、「事実」)が歴史的世界の現象でもあり、実在そのものであるという見方を提示している<sup>1</sup>。西田の現象と実在に関する考えは、広い意味では、明治期の井上哲次郎、井上円了、清沢満之らが展開した「現象即実在」論の系譜に位置づけられる<sup>2</sup>。

最初の著作『善の研究』(1911)から、内容的には「現象即実在」的な主張が展開されていると言えるが、「現象即実在」という用語が著書の中でどれくらい使われているか触れておく。筆者が気づいた限りでは、『哲学論文集 第一』(1935)に最初に現れ、同書では10か所ほど見られる。『哲学論文集 第二』(1937)では、終り近くに2、3か所、『哲学論文集 第三』(1939)、『哲学論文集 第五』(1945)ではそれぞれ10か所ほど、『哲学論文集 第六』(1945)では1か所である。『哲学論文集 第四』(1941)、『哲学論文集 第七』(1946)では用語としては

明確には見当たらない。それぞれの箇所はいずれも、後期から晩年にかけての西田晩年の考えを知るのに非常に有益な内容が述べられている。本論考では、これから「歴史的世界」を考察する中で言及したい。

他の「現象即実在」論に比して、西田の特徴としては、『善の研究』(1911)で論究の基軸とされた「純粹経験」という用語に見られるように、直接的な経験が重視されていることが大きな要素として挙げられる。更にそれ以降の著作も踏まえると、現象の背後や本体としての実在を探究するというより、我々にとっての現象が我々にとっての実在であるという姿勢が比較的明確に見られる点<sup>3</sup>、我々がその内で行きかた死ぬ「歴史的世界」を問題とする点が挙げられると思われる。またその他にも本稿の考察に直接には関係ないが、量子力学やトポロジーなど科学的な知見に積極的に言及している点や、キェルケゴールなどの実存思想についても深く論じている点などが挙げられるが、ここでは十分に扱うことはできない。

本稿では、「歴史的世界」における現象でもあり実在でもある「事」という主張の意味を考察したい。そのために、「個物」を包む「具体的一般者」としての「歴史的世界」が主張されるようになった『無の自覚的限定』(1932)、「弁証的一般者」としての「歴史的世界」が明確化した『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(1934)、弁証法的一般者の自己限定として「行為的直観」が論じられ

\* 原稿受理 令和5年3月10日

\*\* 教養教育部門

ている『哲学論文集 第一』(1935)、「实在」としての「歴史的世界」の概念が深化・発展して行った『哲学論文集 第五』(1944)以降の实在観を検討したい。これらの著作・時期以外においても重要な概念の登場・展開が見られるが、それに関しては必要に応じて言及したい。

## 2 『無の自覚的限定』における個物を包む具体的一般者

この章では『無の自覚的限定』(1932)における「歴史的世界」に関連する叙述を検討したい。この書では、「個物」を包む「具体的一般者」が探究され、それが「歴史的世界」として主張されるようになったと見ることができる。

少し長くなるが、比較のために、その前の著作『一般者の自覚的体系』(1930)における「歴史的世界」に関する叙述の一つ見ておきたい。「カントは質料所与の原理として知覚的意識の如きもののみを考えたから、認識対象の世界として単に自然界という如きもののみが考えられたが、所与原理としての自覚的意識の意味を深めて行けば、自然界から合目的的世界に至り、更に自覚的意識其者を対象とする心理的世界に至り、遂に歴史的世界にまでも至ることもできるであろう。併しそれは何処までも認識対象界であって、我々の真の自己其者即ち叡智的自己のある世界ではない、我々の真の自己は歴史の世界の中に生死するのではない。歴史の中に生死するものは所謂意識的自己であって、叡智的自己の影像に過ぎない。我々の真の自己は、意識一般の底に、尚自覚の意味を深めることによって、考えられる叡智的世界に住んで居るのである。而してかかる意味に於ては道徳的世界がその最も深いものと考えられるであろう」(五 163)。この引用から、この時期の西田の種々の世界に関する考えを明確に読み取ることができる。認識対象の世界として自然界—合目的世界—心理的世界—歴史的世界という系列が考えられている。それらは認識主観としての自己にとっての世界である。この場合の歴史の世界に生死するのは、意識的自己であり、叡智的自の影像にすぎない、とされている。そして真の自己がその内で生れ死んでゆく世界は、それらとは別の叡智的世界とされている。こちらが後に「歴史的世界」と呼ばれるものに該当すると考えられる。ただ、別の個所では歴史的事実は非合理的な側面があるとされている(五 344)ので、ここで言われる歴史的世界にも、既に単に合理的な科学的事実の系列ではない側面が、ある程度は見て取られているのかも知れない。

さて先に述べたように、『無の自覚的限定』では、「個物」を包む「具体的一般者」が探究される。「序」では次のように言われている。「实在と考えられるものは、その根底に何処までも非合理的と考えられるものがなければならない。単に合理的なるものは实在ではない」(六 3)。实在是非合理的な側面があるとされている。その理由は、アリストテレスの「主語となって述語とならない」という「個物」の規定からすると、現実の個物は合理的概念としての述語によっては把握されない故だと思われる。それだけでは単に非合理主義的であるが、西田は、個物はいわゆる一般的概念による包摂判断の対象とはならないが、やはりある種の判断の対象になる、そうでないなら考えることはできないと主張する。「個物的なるものが考えられると云うにも、それが考えられると云うかぎり、何等かの意味に於て一般者の自己限定として考えられなければならない。個物を包む一般者と云うものがなければならない」(六 3)。「個物」を語るかぎり、やはりある種の一般者に包摂されているはずだというのである。このような考えは、『自覚に於ける直観と反省』(1917)、『働くものから見るものへ』(1927)、『一般者の自覚的体系』(1930)などで、意識、意志、自覚などを論じてきた中で、形成されたと思われる。

一般的概念ではない一般者とはいかなるものか、その包摂とはいかなるものか、この問題への方策が次のようなものである。

「私は何処までも自己自身を対象的に見ることのできない、而も自己に於て自己を対象化する我々の自覚的限定と考えるものを一般者と考えることによって、かかる矛盾を解き得ると思う。論理から自覚を見るのでなく、自覚から論理を見ようと云うのである。一般者の自己限定というものを、その根底に於て自覚的と考えることによって、論理的限定の意義を一変しようというのである」(六 3f)。

そのような一般者は、「対象的に見ることのできない」つまり無と呼ぶべきものであることになる。そして単なる概念(抽象的一般者)ではない具体的一般者は「歴史的世界」だと言われる。「歴史的世界」の自覚つまり自己限定によって、個物や論理を考えようとするのである。

この主張をより詳しく、『無の自覚的限定』の本文でたどって見よう。

「何等かの意味に於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。一般者そのものが抽象的であり、限定されたものである時、その限定は単に合理的と云ってよいが、個物的なるものを限定する具体的一般者に至っては、自己

自身に非合理性を含むと考えられねばならない。単に個物を包む一般者と考えられるものは尚限定された一般者の意味を脱せないが、更に事実そのものを限定する一般者というべきものは真に非合理的にして自己自身を合理化すると云わねばならない。併して我々の客観的知識と考えられるものはかかる一般者の自己限定として成立するのである。かかる一般者に於ては、もはや所謂主語的なるものは成立しない、述語的なるものが即主語となり主語的なるものが即述語となる、既に超越的述語面即ち私の所謂場所が直接に自己自身を限定すると云うことができる。客観的知識と考ええるものは場所自身の自己限定によって成立すると云い得るのである(六 121)。個物を限定する一般は、「抽象的一般者」ではなく「具体的一般者」でなければならないと言われている。

主語と述語については、抽象的一般とその限定である特殊についても、「かかる立場から云えば主語的なるものは述語的なるものの自己限定と考えることができる、述語的なるものの自己限定が知るといふことでなければならない(六 22)とされ、述語すなわち一般の自己限定が主語である、と西田は考える。例えば、色一般の自己限定が緑や赤ということになる。

合理的な抽象的一般者についてはこの通りであるが、個物や事実といった非合理的なものを限定する一般者はそれ自身非合理的であり、その自己限定は合理化・対象化である。もともと合理的な概念を越えた非合理的な具体的一般者が、合理化(一つの形に限定される)して個物が生じる。本来は合理的な抽象的概念では把握されないものが、判断の対象となるということ、自己否定でもある。「いわゆる主語的なるもの」は「実体」と受け取っておく(この点は、3で触れる)。実存哲学的に言えば、一般概念では把握できない個物は、「実存」(Exisutenz)であろう。

抽象的述語(抽象的一般者)ではない述語は、「超越的述語面」であり、「場所」であるとされている。合理的でない個物を成立させるのが、「場所」であるとは、それが無の性格をもつからだと思われる。より正確には、抽象的一般者も、自己限定して特殊を成立させるのであるから、「場所」であり、自己否定、自己無化しており、無の性格があるが、具体的一般者は、全くの無、「絶対無」であるということだと思われる。

「我々の自己は単なる物質の世界から生まれるのでもなく、単なる精神の世界から生まれるのでもない、歴史的に限定され、歴史的世界の於て生れるのである。斯く云えば、個人的自己の自由という如きものは考えられないと考えられるであろう。併し歴史的な世界は固、有の限定と

して考えられるものではなく、無の限定として考えられるものでなければならない、限定するものなきものの限定として考えられるものでなければならない(六 336)。

個物は、抽象的一般者に包摂される単なる物ではない。個物は自ら限定するものである。我々の自己は、意志を持ち行為する。イメージとしては、主体的に行為する「実存」に近いと言えよう。ということは具体的一般者の自己限定によって、個物が成立するのだが、それは個物自身の自己限定でもある。つまり、具体的一般者は、個物の自己限定そのものを成立させるのである。具体的一般者に有の痕跡が残っていたら、個物はその規制を受け、自己限定することにならないので、具体的一般者は絶対の無というべきである。

以上のことから、個物を限定する(自己否定して成立させる)具体的一般者は、「場所」、「無」と言え、我々がその内で生れ行為し死ぬ、具体的・現実的な「歴史的世界」でなければならないことは、一応論理的には納得できると思われる。しかし、「歴史的世界」が無であるとは、実際にはいかなることなのか。概念の上で、そうならねばならないことは是認できたとしても、現実には我々がそこで生死する世界が無であるということは、詳しい説明が必要であろう。この点が、『無の自覚的限定』以降、叙述されて行ったと見ることはできないのではないか。

「自覚」の契機についてだが、『自覚に於ける直観と反省』(1917)以来、「自覚」は修正を加えられつつ、重要な契機であり続けたと言える。より遡れば、『善の研究』(1911)における「独立自全」も同一機軸にあると思われる。『自覚に於ける直観と反省』では意識が念頭に置かれ、自己の内に自己を見るという意識の自覚が探究されたが、この『無の自覚的限定』では、自己限定というからは、自己が意識されていなければならない、というより、自己を意識すること(自覚)は、自己限定に伴うものである、という考えに基づき、自覚がより深く探究されて行き、具体的一般者の自己限定、さらに、自己の内に自己を作る「歴史的世界」の自己限定として捉えられるようになっていったと思われる。ここではこの点に関し、詳細に論じることはできない。

そしてこの書では、「無の一般者」の自己限定・自覚が、「環境」と「個物」の相互限定として語られている。この「環境」と「個物」の関係は、後に多く語られる、「一即多多即一」、「全体的一と個物的多の矛盾的自己同一」という「歴史的世界」の自己限定と内容的には同一機軸にあると思われる。5で見ると、「歴史的世界」の自己限定は、「空間的」・「社会的」・「主語的」と「時間的」・「歴史的」・「述語的」の二方面がある。遡れば、『働くも

のから見るものへ』や『一般者の自覚的体系』にも分量は少ないものの、一般と個物に関して同様な叙述が見られる<sup>5</sup>。「環境」と「個物」の関係は、全体と部分の関係と見なすこともできると思われ、『善の研究』では、静的な全体と独立性のない部分という捉え方ではなく、全体と部分が相互限定する有機体のモデルを使って言い表そうとしていたが、その説明に飽き足らず、全体と部分の矛盾的自己同一という考えへと発展していったと考えられる<sup>6</sup>。

### 3 『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』における弁証法的一般者としての歴史的世界

この章では、『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(1934)における関連する叙述を検討したい。この書は、「弁証法的一般者」が探究され、それが「歴史的世界」として明確化する時期である。板橋勇仁は、「西田の言う「歴史的」とは、単に過去の来歴を意味するものではなく、過去に既に形作られたものを基にしつつそこから新たな創造が生じるというありようそれ全体のことである」と述べている。そして主体が形作られたものでありながら形作るという歴史的現実の世界の矛盾したありようが念頭に置かれている、と指摘している<sup>7</sup>。「作られて作る」に関しては、5で言及したい。

本文の冒頭では次のように言われている。「現実の世界とは如何なるものであるか。現実の世界とは単に我々に対して立つのみならず、我々が之に於て生れ之に於て働き此に於て死に行く世界でなければならない。従来、主知主義の立場を脱することのできなかつた哲学は所謂対象界と云う如きものを实在界と考えた。之に対しては我々は単に見るものに過ぎなかつた。併し真の現実の世界は我々を包む世界でなければならない、我々が之に於て働く世界でなければならない、行動の世界でなければならない。かかる世界の論理的構造は如何なるものであろうか」(七 217)。この後、ギリシア哲学、カント、ヘーゲルなど西洋哲学において、主知主義が続いていたと主張する。

「主語となって述語とならない」という規定は、静的な見方であり、個物は行為するものという点が十分に顧慮されてない。ここでは詳しくは扱えないが、個物が単に現れであり、自主性がないならば、機械的因果のみに従う物である。個物は働くもの・行為するものであり、その働き・行為は、自己について知り自己を限定することと考えられている。このような行為の自覚、自己限定としての性

格は、『無の自覚的限定』(1930)などで論じられている。

そして個物の行為を、西田は、個物がその中にある世界から考える。「それで我々の行動というのは普通には単なる自己を中心として考えられるのであるが、寧ろ世界を中心として考えられるものでなければならない。弁証法的世界が自己自身を限定する、そのノエシ的限定の方向に於て我々の行動というものが考えられるのである。故に我々の行動はいつでも主客合一の意味を有って居る、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定の意味を有って居る」(七 251)<sup>8</sup>。

「ノエマ」と「ノエシス」の対比は、特に『一般者の自覚的体系』(1930)、『無の自覚的限定』(1932)で詳しく論究されているが、さらに「空間的」・「社会的」・「主語的」と「時間的」・「歴史的」・「述語的」の対比として、発展している。この引用では、前者が「一般的限定」の方向で、後者が「個物的限定」の方向である。そして両面は、「弁証法的一般者の自己限定」の両方向とされている。その内のノエシ的(個物的、時間的、歴史的、述語的)限定の方向が行為の方向である。不要な確認かも知れないが、「主語的」は主体の方ではなく、「对象的」に、静的に存在を捉える方向と言えるだろう。

「この世界を単に一般的なるものの限定と考えれば、我々の行為と云う如きものも、単なる運動と考える外ない。又個物が一般であるという如き有機的統一と考えても、我々は外に物を造るといふ如きことは考えられない。唯絶対に限定するものなき限定として、私の所謂自己同一的に自己自身を限定する世界に於て、即ち社会的・歴史的世界に於て我々が外に物を造り、物が我々を限定すると云い得るのである」(七 338f)。

我々が単に世界の部分であれば、我々の行為は世界全体の動きの一部であり、我々が自ら意志を持って動くのでない。また、「個物が一般であるという有機的統一」は、部分と全体の相互作用がある統一と受け取っておくが、この場合も、有機的統一の中にあるのみで、我々が新たに作るということはない。我々が行為するのは、「限定するものなき限定」として、「自己同一的に自己自身を限定」する「社会的・歴史的世界」においてであるとされている。『哲学論文集 第一』(1935)や『哲学論文集 第二』(1937) 辺りからは、「自己同一的に自己自身を限定」は「矛盾的自己同一」、と呼ばれるようになる。これに関しては、5で検討する。

「歴史的事実の世界に於ては、環境が主体を限定し、主体が環境を限定する。而も歴史的事実の根底は、云わば歴史的事実体は単に主体的でもなく、単に環境的でもない、又両者の相互限定でもない」(八 478f)。

歴史的世界における主体と環境は相互限定の関係にある。留意すべきは、歴史的世界はそのどちらでもないし、その相互関係でもないと言われている点である。つまり、実体としてその二つがあり、その相互関係で世界が成り立っている訳ではない。その二つは、実体的というより、先の二方向、世界の二方面である。つまり、主体が「時間的」・「歴史的」・「述語的」、環境が「空間的」・「社会的」・「主語的」である。

「今日の科学によれば、人間発生以前、否生物発生の以前に、単に物質的運動の世界があったと考える。併しそういう世界から今日の如き歴史の世界に発展してきたというには、それは既に環境が主体を作り主体が環境を作るという如き制作的世界であったのでなければならない。単に機械的因果の世界から生命は出て来ない。科学中の科学というべき物理学が、近来兎に角単なる機械論の立場を脱したではないか。今日の我々の制作というものも、歴史的現実の自己矛盾より起る歴史的主体の形成作用でなければならない。今日の科学というものも、今日の歴史的発展の段階に於ける歴史的实在の自己表現に外ならない」(八 478f)。

物質的世界は機械的因果に従い動いて行く世界と言えるが、そこから目的因果に従う生物的世界は出て来ないと西田は考える。詳しくは『哲学論文集 第七』(1946)所収の論文「生命」、その他で繰り返し主張されている様に、環境と生命の相互関係を検討し、生命は世界が世界自身を形成する形と見なされている。その見方では、その形を「時間的」・「歴史的」・「述語的」方向に見たものが生命であり、「空間的」・「社会的」・「主語的」方向に見たものが環境(物質)である。物理学に関しては、『哲学論文集第六』(1945)所収の論文「物理の世界」、その他で繰り返し主張されている様に、物理は主体の観測と切り離せない、つまり「行為的直観」に基づく主張されている。ここではこれらの問題を詳しく検討できないが、両方向とも歴史的实在の自己形成<sup>9</sup>として見ようとする姿勢が確認できるだろう。

この両方向が『哲学の根本問題 続編』での東西両文化の特徴づけにも使われているので、見ておきたい。「私は西洋文化の根底に有の思想があり東洋文化の根底に無の思想があると云った。時間的・空間的な現実の世界から、その空間的限定の方向に世界の根底を考えるのが有の思想であり、その時間的限定の方向に世界の根底を考えるのが無の思想であると云うことができる。前者は客観的方向に世界を考えるものであり、後者は主観的方向に世界を考えるものである」(七 446)。この引用にある「客観的方向」が「空間的」・「社会的」・「主語的」方向で

あり、「主観的方向」が「時間的」・「歴史的」・「述語的」方向と考えられる。現実の歴史的世界をどちらの方向で見るかによって違いが生ずるが、両方向の矛盾的自己同一が現実であり、現実に基づいて考えれば一方のみの見方は抽象的と言える。

このようにして主張されるようになった「歴史的世界」が、次の著作『哲学論文集 第一』(1935)以降、さらに深化・発展して行くと言える。『哲学論文集 第一』の序の言葉を引いておきたい。「此書は「哲学の根本問題」、特にその続編の中に収めた「弁証法的な一般者としての世界」に於て述べた考を追究して、更に委しく歴史的实在の世界の構造を明にしようと試みたものである」(八 3)。

#### 4 『哲学論文集 第一』における弁証法的な一般者の自己限定としての「行為的直観」

『哲学論文集 第一』の中の「二 行為的直観の立場」という節では、我々の世界への基本的な関わりが「行為的直観」として論究されている。「行為的直観」は、『善の研究』における「純粹経験」に対応する。我々の課題である、現象と实在の関係について示唆深い主張が見られるので、参照しておきたい。ここには「現象即实在」という用語も見られる。後に使用されるようになる、「矛盾的自己同一」、「作られて作る」などは、そのままの用語としてはないが、実質的には同様なこと、あるいは萌芽として見られる。

##### (1) 物が働く現実

様々な事柄が、西田独特な用語(西田以外では見ない用語であったり、普通に使われるが西田独自の意味が込められている用語であったりする)で語られており、まとめるのは難しいが、ここでは、「現実」は「物と物が働くこと」であるという主張を考察の手引きとしたい。

「我々の考は現実から出立しなければならぬ」(八 126)、「現実とは働く物の世界でなければならぬ」(八 126)と述べられている。

我々の自己も物の側面を持ち、自己の場合は「働くこと」は「行為すること」である。自己存在の現実とは行為することと言える。「而して我々は行為によって物を見、物が我を限定すると共に我が物を限定する。それが行為的直観である。我々が経験を知識の基本と考えねばならぬというのも、経験というのがかかる意味に於ての行為的直観なるが故である」(八 131)。行為は物に働きかけ

ることで、物や自己を把握することと言える。また、働きかけは、反作用を受けることであるし、またそもそも働きかけは物から促される面もあり、「物が我を限定すると共に我が物を限定する」と言える。そこでこの引用で語られていることは承認できると思われる。そして、西田が考究の依拠とする現実つまり経験（『善の研究』では「純粹経験」）は、行為的直観である。

「物が働くこと」について、「物と物とが相働くこと」によって現象が生ずる、現象が生ずるということは、物と物とが相働くということである。而して現象が生ずるということは、時間即空間、空間即時間なる非連続の連続の媒介者即ち物理的空間が自己自身を限定することである。物自体なくして経験界というものがあるのではなく、経験界というものなくして物自体というものがあるのではない。現実の世界は経験の世界たと共に、即物自体の世界である。（中略）物が物自身を映す、否物が物自身を見る、そこに物が働くということがあるのである。それが現象即実在、実在即現象ということである」（八 155）と述べられている。

いろいろな要素を検討せねばならないが、時についてはこの節の最初で論じられている。一瞬一瞬消え行き過去から未来へ流れる直線的時（通常考えられる時）と過去と未来が結び付いている円環的時（通常の時の否定）の両契機の相即として、時が提示されている。前後が無関係であれば、流れということも言えなくなる。前後というからには、流れの全体が前提されている。全体が見えている・現存している見方が円環的把握であるが、その見方は、流れの否定、通常の時の否定であり、直線的時を空間的に物として同時存在的に配置することである。時は、非連続（円環）の連続（流れ）の矛盾ということになる。

時は内的経験（自己意識と理解しておく）の形式と言え、我々の自己は、直線的＝行為的、円環的＝表象意識的の統一、弁証法的一般者の性格をもつ。外的経験（物と物との相互作用を見ること）も同様に、だが正反対に、考えられる。幾何学的空間は物と物が同時存在的（非連続）である。しかし、物と物とが働く際には、働く物は時間的（連続）である。そこで実在的空間（先の引用では物理的空間と呼ばれている）は、非連続（個々の物の独立、並存）の連続（物と物の相互関係）の矛盾ということになり、やはり弁証法的一般者の性格をもつ。

物が相互に働くことから、その形式（時間・空間）が考えられるとされている。そして弁証法的一般者（実在的空間）つまり物と物との関わりの媒介者、と物の関係については、「物を先ず考えて媒介者を考えるのでもない、媒介者を考えて物を考えるのでもない。働く物なくして媒介

者というものがあるのでもなく、媒介者なくして働くものというものがあるのでもない。非連続の連続の媒介者が自己を限定するということは物と物と相働くことであり、物と物とが相働くということは非連続の連続の媒介者が自己自身を限定することである。これを場所が場所自身を限定するとか、弁証法的一般者の自己限定とかいうのである」（八 113f）と述べられている。現実を、物と物が働き合うこと（通常は現象とされる）と、働きの媒介者である弁証法的一般者（通常は実在とされる）が自己限定することの両面で捉えている。

物と物は互いに独立である。独立でないなら、物が働く（物と物とが相働く・相関係する）ことは、どちらか主となる方の変化に過ぎない。物と媒介者（空間）も互いに独立である。物が媒介者に従属的なら、物が働くことは媒介者の変化に過ぎない。

独立的な（非連続な）ものが関わり合うことが可能になるのは、それぞれが自己否定する（ここでは独立的でなくなる）ことによってである。働く物、また媒介者は、そもそも自己否定することによって存立する（自己肯定する）ということになる。「働く」ということは、そう考えるしかない。「働く物は何処までも自己自身を否定することによって自己自身を肯定するものでなければならない」（八 135）。「働く」ということは、自己否定が自己肯定であるという様に矛盾的にのみ言えるし、我々が「働く」と言う時、よく反省して見れば、そう考えざるを得ないと西田は主張するのである。

そして「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なければならない。非連続の連続の媒介者というものがあるが、「全体」と考えられるものである」（八 134）といわれるが、その「全体」は、やはり自己否定する。「全体」の自己限定が「働く物」を規定することなら、「物」は独立的ではない。「弁証法的世界の否定の肯定という所に、働く物の世界が考えられる」（八 147）。「全体」が全体であることを否定することが、物が独立的になることである。独立的なものが成立することは、全体の否定の肯定と言えるのである。

そこで一般的なものが自己限定して個物が成立するのだが、色が自己限定して青や赤といった特殊が成立するとの違いがあり、前の場合の自己否定は完全な自己否定で、後の場合の自己否定は部分的な自己否定と言えよう。

実際には前者、個物の成立のみがあり、後者、特殊の成立は、局所的な見方をすればそうなる、と西田は言いたいのだと思われる。「働く物を特殊というならば、それは瞬間が同時存在的なる一般者の特殊でなければならない。私はかかる一般者が考えられてから、働く物が考え

られるというのではない。働く物というものが考えられる時、それはかかる一般者の特殊として考えられて居るのである。すべて有るものは弁証法的存在として有るのである。所謂物というものから、我々の自己に至るまで然らざるはない。私の個物というものは、かかるものを云うのである。それは単に抽象論理的に考えられる特殊とか個物とかいうものでもなければ、又一般でもない。その背後に何等の意味に於ても一般的なるものが考えられない。而も単に一般的なるものがないと云うのではない、働くものはいつも時間的なると共に空間的である。物が時間的・空間的なるが故に、力を有つのである。唯、物の背後に一般概念的なものが考えられた時、物が特殊と考えられるのである」(八 127f)。

「瞬間が同時存在的なる一般者」は分かりづらいが、それぞれの個物が独立的に働くもの(先に時間的とされていた)なら、それぞれが独立の「瞬間」(「永遠の今」、後に「絶対現在」とも言われる)ということになり、それぞれの個物を特殊(空間的)と見なすなら、一般はそのような「並列」状態である。この際、一般が先にあり個物を規定するとか、個物が先にあり一般を構築するとか、ではなく、もし働く個物を特殊と見なすなら、ということである。働く物は、空間的に配置され(特殊)、時間的に働く(それ自身が一般と化し、自己否定して他の独立者を成立させる)。5で見る時期になると、「作られて作る」と言い表されるようになる。

## (2) 無なる一般者の表現

一般者の自己限定は、「表現」と言い表される。「表現」は晩年まで使用される重要な用語であるが、西田独自の意味が込められている。(西田自身は実は違和感を抱き続けていたような印象もある。つまり、「表現」という言い表しが不適切な面もあると感じ続けていたようにも思われる。少し後で見る「メタモルフォーゼ」(変容)などと言い換えることは、そのためと考えられるのではないか。)

「非連続の連続の媒介者は表現的媒介者でなければならない、歴史的世界の空間は表現的空間でなければならない。歴史的事実の世界は表現的に自己自身を限定するのである、無にして自己自身を限定するのである」(八 149f)。この「表現」は、例えば、模型が実物を表現する場合とは異なり、踊りで感情を表現する場合のようなものだと思う。そして「感情」は我々が意図的に作り出すのではなく、感情に「襲われる」と我々は通常言う。そこで感情は外から内にもたらされると言える。感情は我々がある時その内にいる世界の現われということになり、さらに西田は、その感情以外に世界はないとまで言い

たいのだと思われる。

そう考えると、「現実の世界の底に自己自身を限定するものを考えるとするならば(かかるものを考えるのは既に外に実在を考える嫌はあるが)、それは我々の内にあるものでもなければ、外にあるものでもない。それは絶対に限定できないという意味に於て、絶対の無にして自己自身を限定するものでなければならぬ」(140)という西田の叙述の大意は納得的となると思われる。世界の自己限定というだけではなく、世界の自己否定(無化)により世界が感情となると理解したい。感情は現れというより、世界そのものである。喜びで踊る人は世界から踊らされていると言え、ということは、人と踊りと世界は一体化している、さらに踊りだけがあり世界は無化していると言うべきである。無にして自己限定するとは、現実化することで、自己否定して、元のあり方(これ自体後から想定されるものだが)がなくなっているとも言える。踊る人がいた場合、そのことを反省すると、世界に踊らされているという側面と自分で踊っているという側面という二側面が生ずると言えると思われる。

そして、感情に突き動かされるということだけでなく、一般に物が働くということ、物と物と関係に於て物が動くこと、と、世界の自己限定、の両方から西田は見ていると、考えることができる。

「表現」について、表現されるものが表現に化している、表現されるものは無化する、表現されたものと別に本体があるのではない、ということが、西田の用いる「表現」の意味だと考えることにしたい。表現を言い換えて使われる、「メタモルフォーゼ」(変容)<sup>10)</sup>は、本体と別に現われがあるのではなく、本体そのものが変化したものと受け取りたい。そう考えた場合は、「本体そのもの」として、変化するものの背後に、変化しない「実体」があると見なすのは、思惟の想定に過ぎないということになる。一般者が自己否定(無化)して個物、現実の世界を現出させる、というより、個物、現実の世界になるということになる。

そして、個物と個物の関係も、互いに自己否定することで、相互に関わるのであったから、個物も無化して世界となり対象となることで、自己となることになる。そう考えることで、次の叙述は納得的になると思われる。

「歴史的事実の世界に於て私に対して立つものは、自己自身を表現するものでなければならない、私と弁証法的関係に立つものでなければならない。物と我とは非連続の連続の媒介者によって弁証法的に相限定するのである。それを汝という所以である。私の汝というものは単に隣人という意味ではない。かかる考に対し異様に感ずる人は

自己は自己から生れると考えて居るが故である」(八 140f)。

ここでの「汝」は、他者でもあり世界でもあり、自己でもあることになる。我々が働く時、その対象はそのような「汝」だと西田は言っている。最後の「自己は自己から生れると考えて居る」は唐突だが、自己を働くものと見る時、しかしその自己は自分で自分を作ったのではないから、その自己は働かれて作られたと言えよう。そして自分が働くことも、自分以外のもの・自分から独立のもの・やはり働くものを、作ることだと言える。

西田は、この節の中ほどで、芸術的直観を手引きに、表現について更に論じている。「芸術的創造作用というのは主観的意識の作用ではない。それは歴史的世界の自己限定から成立するものでなければならない。私が屢々芸術的直観の例によって歴史的世界の自己限定を説明しようとするのも此故である」(八 142)。芸術的直観は、歴史的世界(弁証法的一般者)の自己限定つまり自己表現の典型と見なされている。

「かかる(内部知覚即外部知覚、外部知覚即内部知覚的な、弁証法的一般者の自己限定としての歴史的事実在の)世界に於て見られる物とは、主客合一の直観的なものでなければならない、広義に於ける芸術的なものでなければならない。我々の行為はいつも表現作用的でなければならない。見ることが造ることであり、造ることが見ることである。主観が客観を限定し客観が主観を限定し、主客合一的に物を創造することである、すべてポイエシスである。我々の行為は抽象的な意識的自己の底から起るのではなくして、主客合一的に、個性的に、自己自身を限定する世界から起るのである、表現的に自己自身を限定する世界の底から起るのである」(八 145)。

芸術に造詣がなく気の利いた例が思い浮かばないが、例えば、ボッティチェリの『ヴィーナス誕生』が美を表現していることに異論はないと思われる。美は絵の外にあるのではなく、造る(描く)ことで現出すると言える。造ることが美を見ることになる。造るという主観的作用(描く)が客観(美)を現出させるとも言えるが、客観が主観を促しているとも言える。描いた時、ボッティチェリが見た唯一の美と言え、個性的であり、美の現象(そのつどの現れ、仮象)であると一応言えるのだが、他様には美はなかった、むしろその時の美そのものだったと考えるべきである。鑑賞する場合も、見ることで美が現出すると言えるのではないか。つまり、見る側の態勢によっては美を見ないこともあり得る。また、鑑賞する態度としても、絵を前にして概念的に美について考察するのも一つのものであるが、それだけでは味気ないと言えよう。

### (3) 弁証法的世界の自己限定としての行為的直観

西田は、芸術的直観のみならず、すべての日常の我々の行為、直観はこのようなものだと主張する。「而してかかる[弁証法的]世界は主観が客観を限定し、客観が主観を限定し、我々が行為によって物を見、物が我々の行為を限定する行為的直観の世界から考えられるのである。現在が現在自身を限定する永遠の今の自己限定の世界から考えられるのである。それが我々の日常性の世界である、現象即実在の世界である。我々にかかる世界の個物的限定として身体を有つ。我々の身体はかかる世界の個物的限定として歴史的身体である。我々にかかる身体的自己として意識を有ち、外に無限なる表現を見ると共に、内に無限なる自由を有つと考える、了解的であると共に意志的である」(八 176f)。

「直観」というと、受動的に与えられる感覚与件であり、主観によって構成される素材と考えてしまいがちである。しかし、広い意味で、認識(思惟、判断)と行為(意志)を一体だとする考えは、珍しくない。「陽明学」の「知行合一」、フィヒテの「事行」がすぐに想起されるし、ヤスパースも「判断活動には一提示される可能的な結合に面しての同意あるいは拒否を通じて一活動性(Aktivität)ないし「意志」(Willen)の契機がある」<sup>11</sup>と言っている。我々が現実において行為するとき直観が生ずると言える。ただ生存していることも、必ずしも意識的ではないが、外界との相互作用であるから、広い意味で行為と含めることができる。西田の言い方では、働くことによって見る、ということになる。「行為的直観」は、『善の研究』では、「純粹経験」と言われ、その後も「経験」と言われ、後には「事」と言われる事柄だと思われる。そしてさらに、我々が行為的直観するというより、行為的直観を反省すると、「自己」、「行為」、「直観」という要素が認められる、と西田は言いたいのだと思われる。「歴史的身体」については詳論はできないが、我々が現実の世界で経験(行為的直観)する際、思惟だけでなく身体も伴っている、ということだけ述べておく。

「行為的直観の現在から云えば、その自己否定の方向に表現の世界、了解の世界が考えられ、その肯定の方向に行為の世界、働く物の世界が考えられる。而して行為によって物を見る直観の世界が、いつも現在が現在自身を限定する現実の世界と考えられるのである」(八 147)。受動的な方向に、空間的に物を見る表現(ここでは通常の意味合い、本体を別のもので表わすという意味が強い印象がある)・思惟の世界が成立し、能動的な方向に行為の世界が成立すると主張されている。受動的な方向は、



行為・個別的な自己を捨象する（というより完全にはなくならないので、極小とする）方向なので、自己否定の方向と呼ばれていると思われる。（ちなみに西田では、「能動」「受働」の「動」に「働」が用いられている場合が多い。）

科学的認識は、個人の行為を離れた客観的な知であると通常思われているが、科学的認識は絶対的ではなく、暫定性・仮説性があることは、科学者も主張することである。西田によれば、科学も行為的直観に基づく。科学の場合は、実験が行為的直観に該当する。実験によって異なるデータが与えられれば、結論は変化する。結論が客観的とは認められる範囲は、実験結果が共有される範囲である。この問題は、これ以上は論究できないので、他日を期したい。

さて行為的直観の内容は「アイデア」とであるとされる。「弁証法的世界の自己否定の肯定として、即ち行為的直観によって見られるものがアイデアである」（八 173）。そして、「一つの世代として限定された原始構造の内容は、美のアイデアとしてその時代の芸術に現れ、善のアイデアとしてその時代の制度法律道徳に現れ、知的アイデアとしてその時代の哲学に現れる。かかる意義に於て哲学はアイデアの学であり、世界観の学である」（八 210）と言われている。アイデアの種類として、美のアイデア、善のアイデア、知のアイデアが挙げられている。

この内の知のアイデアに関わるのが哲学とされる。「現在が現在自身を限定すると考えられる歴史的現在の自己限定は主客同一の形成作用として、そこにアイデアが見られる、原始構造のそのものが一つの極から見られる。歴史的な生命はそこに自己自身を見るのである。哲学はかかるアイデアの内容のロゴスの表現である」（八 216）。歴史的な世界の形成作用を論理的に把握するのが、哲学と言えよう。

「原始構造」をその時の行為的直観から見たものが、「世界観」と考えられる。ただし、先ほど美について述べたのと同様に、そのつどの世界観と別に原始構造そのものがあるということではないと思われる。そして、言うまでもなく、歴史的な世界の形成は弁証法的であるから、哲学は弁証法的論理に則る。科学も同様なのだが、「働く自己を世界の外に置くことによって科学が成立する」（八 216）、

「それは主観的なものを極小とした弁証法的世界でなければならない」（八 216）と言われるように、自己の行為の契機が希薄化した論理である。科学の論理は、無矛盾な対象的存在を扱う、無矛盾な対象的論理と言えよう。ただし先に触れたが、実際には科学は自己存在の行為的直観に基いており、弁証法的論理が含まれており、特に社会科学・精神科学は自然科学よりもその度合いが強い。哲学については、「哲学というのは客観的対象の学問では

ない、行為的直観の学でなければならない。我々の生命の内容が哲学の対象となるのである。哲学的体系の底には、深い生命の直観がなければならない」（八 211）とも言われている。

「知意情」や「真善美」という言い方があるが、ここで言われる「知」は哲学の知であると言えよう。科学もそれが実験に依拠した暫定的・仮設的である点を踏まえれば、むろん含まれる。

「善」については、「種々なる制度法律というものは、皆道徳的アイデアの形成せるものでなければならない。道徳的アイデアの具体化せるものとして、始めて国家が真の国家といえることができる。マツハトからレツヒトは出ない」（八 198）などと言われる場合の、「道徳的アイデア」が善のアイデアと考えられる。「行為的にアイデアを見る所に、真の国家というものがあるのである。行為的直観によって国家というものが成立するのである」（八 198）とも言われている。ただし、科学的認識と同様に、制度や法律は時代と共に代わって行く。この点に関連しては、我々が参照している節では、「習慣」について、ここでは十分には扱えないが、「スティール[様式、習慣と解しておく]がマニュアル[技巧、固定型と解しておく]となり、歴史的な生命を失って行くのである」（八 202）などと言われているものの、制度や法律自体に関しては十分には語られていない。

『哲学論文集 第一』の「二 行為的直観の立場」では、他にも様々な重要用語が登場し、興味深い論考が展開されているが、ここでは言及できない。また、ケルケゴールが「宗教的実存」を提示したように、通常の倫理的義務を果たし得ない人間の様相を踏まえた場合、「行為」のあり方は道徳的アイデアを追求するのとは異なる様相ではないかと考えられるが、この節ではその点については明確には問題とされていないと思われる。

## 5 『哲学論文集 第五』以降における「歴史的な世界」の深化と「矛盾的な自己同一」

この章では、『哲学論文集 第五』（1944）を中心として、その後の著作も視野に入れつつ、西田の晩年における実在観を検討したい。この時期は、「歴史的な世界」としての自己形成という西田の世界観が発展・深化し、「現象」でもあり「実在」でもある「事」という考えが展開されていると思われる。

「歴史的な世界」は様々な概念・契機で特徴づけられて

いる。次の二つの引用にはその多くが見られる。

「歴史の世界は先ず徹底的に事の世界、出来事の世界でなければならない。私は歴史の世界の根底に、実体的なもの、何等かの意味に於ての基体的なものを考えることはできないと思う。若しその様なものを考えるならば、種々なる出来事は、要するにその変化と云うこととなり、一度的な唯一の出来事と云うものは考えることはできない。従って我々の自己の個人的な働きを容れる余地がなくなるであろう。弁証法とは云え、ヘーゲルの精神という如きものを考えて見ても、尚それは一方的な全体的一の立場を脱することはできない。従ってヘーゲルの哲学に於ては、真に個物の立場と云うものは考えられないと思う。そこには非合理的な一度的出来事という如きものは許されないであろう。然るに歴史的世界と云うものには、限定するものなき限定として、その一々が底なき事実、事実そのもの云うものが根底とならなければならない」(十369)。

「歴史の世界の底には、何処までも基体的なものを考えることはできない。限定するものなくして自己自身を限定する事実の世界は、個性的に自己自身を限定する、即ち個性的に自己自身を形作る。而してそれは絶対矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと動いて行く、形から形へである。何時も現在から現在へである。そこに、歴史的世界が自己同一を有つのである、一つの体系を成すのである。私の所謂創造的の体系である。故に歴史は過去に基体を有つのもなく、未来に目的を有つのもなく、歴史はエンテレケイア的ではない。無限の過去から無限の未来へと、我々が歴史の底に無限なる深さを考えざるを得ないのは、却ってその無底的なるが故である。歴史的世界は、いつも絶対現在の自己限定として、現在に於て課題を有つ」(十380)。

これらの引用では、「事」(「出来事」・「事実」)、「無基底的」(「基体」がない)、「一度的」、「唯一」、「個物」、「個性」、「限定するものなき限定」、「自己限定」、「矛盾的自己同一」、「作られて作る」、「形から形へ」、「絶対現在」といった多くの規定・契機が見られる。これらの規定・契機どうしは緊密な関係があり、これら以外の重要な概念(「行為的直観」、「歴史的身体」など)とも関係がある。多くの場合いくつか合わせて論じられている。解釈者が何を指してどのような文脈で理解するのかによって、解釈やまとめ方は、さまざまにあり得る<sup>12</sup>。ここでは「実在」と「現象」の関係や「事」(「出来事」・「事実」)という観点から、特に「無基底的」と「絶対現在」に関して考察したい。

まず「矛盾的自己同一」は、言うまでもなく後期の西田哲学の根本的論理である。「矛盾的自己同一」は、『哲学論

文集 第二』(1937)以降、具体的論理、場所的論理として主張され、『哲学論文集 第七』(1946)所収の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで多用されている。「絶対に相反するものの自己同一」という言い方は、『哲学の根本問題(1933)』、『哲学の根本問題 続編』(1934)、『哲学論文集 第一』(1935)でも見られる。現実の事物はすべて矛盾的自己同一的に成立している、と西田は考えていると思われる。ここでは、3や4で見た歴史的世界の自己形成の二方向、「客観的」(「空間的」・「社会的」・「主語的」)方向と主観的(「時間的」・「歴史的」・「述語的」)方向の同一と受け取っておく。少し後で、また検討する。

「作られて作る」は『哲学論文集 第二』(1937)から多用されている。先の二方面でいえば、「作られる」ことは、「個物」(個)が物質的(对象的)に世界の中に生み出されること(過去からの見方、個物を物として見るので「客観的」・「空間的」方向)で、「作る」は、「個物」が主体的(行為的)に世界を作ること(未来への見方、個物を行為するものとして見るので、「主観的」・「時間的」見方)、と理解できる<sup>13</sup>。「作るものと作られるものとの矛盾的自己同一」については、一つには、「作る」働きをするものが、「作られて」生れてきたこと、つまり「作られて作る」と理解できる。もう一つには、作用反作用によって、作ることは反作用を受けて作られることでもあり、作られることは反作用を及ぼし作ることでもある、と理解できる。我々が歴史的世界において生きることはもちろん、すべての事物のあり様を、西田は「作られて作る」と言い表すのである<sup>14</sup>。

個物は世界において新たに何かを作ることによって自己を形成するが、それは世界が自らの内に新たらに何かを生み出すこと、世界が自己を更新することである。これは、世界が一つの「形」から別の「形」になること、「形から形へ」と言える。個物の自己形成は世界の自己形成ということになる。また、世界が変わるのに他の方式がある訳ではない。個物を変えないで(個物が変らないで)世界が変わることはないと思われる。個物の自己形成は自己肯定とも言えるが、世界の働きとなるのであるから、自己否定でもあり、世界から言えば、個物を容認するのであるから、やはり自己否定でもある。「作られて作る」という「歴史的世界」(これ以外に世界はないと西田は考えていると思われるが)の形成は、個物(多)が自己でないもの(世界つまり一)になることが自己になることであるという矛盾的自己同一、世界(一)が自己でないもの(個物つまり多)になることが自己になることであるという矛盾的自己同一、という様に矛盾的自己同一的

に行われる。このような形成が「創造」である。「創造」を西田は、「無からの創造」ではなく、形の変更としている<sup>15</sup>。個物は「唯一」、「一度的」、「個性」という特徴があるし、個物が作り出す形も「唯一」、「一度的」、「個性」という特徴がある。「個物」は西田が繰返し論じている重要概念であるが、ここでは更なる検討は措いておきたい<sup>16</sup>。代替不能「単独者」(Einzelner)としてイメージしておく。

このような個物の自己形成、世界の自己形成は、一般概念で静的に捉えられる「物」ではなく、「事」(「出来事」・「事実」と言えよう。

では、そのような「事」が「無基底的」とはいかなることか。自己以外に依拠すべきものがないことを、西田は無基底的と呼んでいると思われる。『善の研究』における「独立自全」や『自覚に於ける直観と反省』の「自覚」から継続して、自己依拠ということは、根本的なものに対する西田の規定だと思われる。自己に依拠すれば自己依拠となり自己が基底と言えるので、無基底とは見なせないのではないかという疑問もあり得る。とは言え、「何にても有るものはすべて神に於てあり、神なしに何物も有ることも理解することもできない」というスピノザの、それ自身に於て有り、それ自身によって理解される神は、絶対矛盾的自己同一的に自己自身を限定する絶対現在、或は絶対空間と云うべきものでなければならない。それは無基底的基底として、歴史的世界の基底と考えるべきものである(十一 170f)という叙述もあり、西田は自己以外に依拠しない自己限定を「無基底的」していると見ておく<sup>17</sup>。

今の引用にもあった「絶対現在」を検討することで、自己依拠としての「無基底的」をさらに考察したい。現在において過去からの由来も未来への目的もすべて現前的なら、現在は無限の過去・未来を含む「絶対現在」と言え、他に参照すべきものがない。

「時と空間とが作るものと作られるものとの矛盾的自己同一の世界の方向として考えられるとするならば、時は現在が現在自身を限定するから成立すると云うことができる。現在とは、無数なる形相の矛盾的自己同一として、無数なる形相の相互限定として、決定された形であると共に、無数なる形相を質料として自己自身を決定する形である、形が形自身を形成する形である。我々の世界は、作られたものと作るものとの絶対矛盾的自己同一として、何処までも作られたものから作るものへと過程的に動き行くと共に、その根底に於ては、何時も絶対現在の世界でなければならない」(十 363)。

先に見たように「歴史的世界」(この引用では「矛盾的自己同一の世界」)の自己限定の二方向として、「時間」

(「主観」・「歴史」・「述語」)の方向と「空間」(「客観」・「社会」・「主語」)の方向とが考えられている。自己限定しない状態はすべての過去・未来、すべての場所を含む「絶対時間」(これが「絶対現在」と呼ばれていると思われる)、「絶対空間」と言え<sup>18</sup>、自己限定することで一つの形を取ると言えるだろう。

我々の時間観・空間観(合わせて世界観と言えられる)は現今の知識・思想や身体的特性や記憶や目標をすべて含み、過去に起ったかも知れないことや未来に起るかもしれないことも可能性として含んでいると言えよう<sup>19</sup>。我々の現今の時間観・空間観は現今の生(生きていること)から出て、現今の生に合致するように変化する。西田の言う絶対現在の自己限定としての「事」は、我々の現今の世界観の成立であると見たい。我々が通常は時間を均質な流れであると思っているのは、社会の合理化の進展に伴い、そのように受取るのが適切な場面が多いためと言えよう。「歴史的世界」・「絶対現在」には無限の形が含まれており、自己限定によって一つの「形」となると考えることができる。それぞれの自己限定(絶対現在の中の一つの現在)は「歴史的世界」のそのつどの「唯一」の「形」である。「歴史的世界」は、そのような自己限定の連続と言えよう。

具体的には、悲劇の登場人物の決断、また月並みな例で恐縮だが、ハムレットの決断のような、実存的な決断をイメージすると、近いのではないと思われる。実存的な決断は、自らの世界を決定するような一度きりの決断と思われる。それは世界から迫られてはいるが、自分が決断するしかない。どれを選んでも何らかの不都合があり完全な正解ではないが、逆に言えば、どれを選んでも相応の根拠があり、非難できるものではない、つまり正解とも言えるのではないか<sup>20</sup>。

「歴史的世界」の自己限定としての事・出来事が無基底的であることを承認すると、「現象」は「実在」であると言えようか。それぞれの事は、「それぞれ」「そのつど」という側面は現象的であるが、それ自身で全体であり他に依拠するものはないという側面は実在的である。歴史的世界の自己限定は、個物から見ると「作られて作る」ということであった。その「作られる」という側面は現象的であり、「作る」という側面は実在的である。「事」は歴史的世界のそのつどの「形」であった。この場合の形は、例や場合というよりもむしろ、変化した姿という意味だと思われる。しかも変化する前の原形態は、あくまで想定されるものと考えるのが、適切と思われる(西田は「原始構造」といったりするのだが)。「メタモルフォーゼ」(変容)(八 189、十 389、他)といった、にわか

には意を計りかねる用語が使われるのはそのためではないか<sup>21</sup>。

さて、『善の研究』では「実在」としての「神」は、「宇宙の根本」、「実在の根本」、「統一」、「統一力」などとされていた<sup>22</sup>。最後に、この点を検討しよう。

まず、「統一」については、神は、精神と自然といった「相反するもの」の統一として、「矛盾的自己同一」を方式としていると理解できよう。

次に、「宇宙の根本」、「実在の根本」といった、神を実在と捉えるような見方を検討したい。西田において「神」、「絶対者」、「絶対無」は文脈に応じて様々に語られており、注意を要するが、我々が検討している「歴史的世界」の自己限定としての「事」に関しては、「我々の自己がそこからそこへと考えられる歴史的現実、自己自身の中に絶対者の映像を含んだものでなければならない」（420）と言われるように、「絶対者」は「映像」として現れるとされている。しかし、「映像」とは、本体を表している媒体というよりは、（西田の言う）「表現」という意味である。本稿の第4章（2）で考察したように、「表現」や「映す」が「無なる一般者の表現」と理解できるなら、現実の背後や本体はない、言い換えれば、無であると言うことができよう。「絶対者の映像などという語を用いても、神を対象的に見ると云うのではない。それは偶像教の事である。神は如何なる意味に於ても、見られないものである。見られるものは神ではない。何となれば、我々の自己そのものが神の射影点なるが故である。世界が自己自身の中に絶対者の映像を有つと云うのは、絶対現在の自己限定としての世界が、その重心に於て、何処までも絶対的一者に対応する、そこに絶対的一者の自己表現に接するという意味に外ならない」（431f）と言われている。

「絶対矛盾的自己同一の世界は何処までも自己の内に自己を映す、そこに自己同一を有つ、即ち自覚的である。かかる絶対矛盾的自己同一的世界が自己の内に映す自己の映像とも云うべきものを、私は絶対的一者と云うのである。既に前の論文<sup>23</sup>に於て、世界は自己自身の中に絶対者の映像をもつがぎり実在的である、歴史的世界は絶対者の象徴を、神の言葉を含むなどと云った。私は絶対的一者と云うものを基底的に考えるのではない。それは私の根本的立場に反するものである。何処までも云わば映像と考えるのである。然らばと云って、それを単に虚幻と考えるのかと云われればそうではない。現象即実在である。一即多、多即一である」（531f）。

「事」は、絶対者のそのつどの、それ以外ではありえない現れと言えよう。「現れ」ではあるが、その時の絶対者そのものと言ってよいのであるから、「即実在」とされて

いると考えることができる。「現象」であり「実在」であるということは矛盾であるが、第4章の（1）で見たように、西田が出発点としている、「現実」つまり「物が働く」ことが、そもそも矛盾とされていた。その矛盾が「矛盾的自己同一」という方式で捉えられるようになったと理解できよう。

また、「絶対的一者」を基底とは考えないと強調されている。とは言え、「本体がない」といってしまうと、現実だけの「素朴実在論」となる。言うならば、単なる物質的な物の世界となり、当然そのような見方を西田はしていない。先に、「変化する前の原形態は、あくまで想定されるものと考えるのが、適切と思われる」と述べたが、想定する必然性・必要性もあると思われる。原形態が、あるにしても、そのあり様は想像するしかないと言うのも、不可知論に通じる。ないと言っても、分からないと言っても、我々は何の足場もなく場当たりの行為に終始することになり、現実の世界への主体的な関りが閉ざされることになる。我々が世界の中で行為するからには、想定せざるを得ないと言えると思われる。

そして、世界を物質的に捉える見方も、行為的直観の一つの方向であることが踏まえられれば、正当である。あくまでも見方の一つであり、別の見方と並存するということが、「矛盾的自己同一」の論理によって承認されるものと思われる。

また、個物としての自己の行為も、行為的直観の交代に応じて、内容や意味が変化するが、行為的直観に基づいており、矛盾的自己同一的に成立するなら、それぞれ等価値で、優劣はないと言えよう。

おわりに

以上の検討で、我々の「現実」つまり「物が働く」という「事」が、「歴史的世界」の変容であり、現象でもあり実在でもあるという意味が明確化したと思われる。本稿では、より具体的な「歴史的世界」のあり方は検討できなかった。例えば、「歴史的世界」や「個物的自己」などの「自己形成」として「自己限定」という規定が与えられているが、「自己限定」は他との相克において自己否定即自己肯定、他において自己を見る（他を自己となす）、自己において他を見る（自己を他となす）という、自他の「矛盾的自己同一」という意味がある。本稿の第4章（2）で触れた「汝」はこのような性格を持つと言えるが、「汝」は「他者」なのか「他の物」なのか、といった詳

しい考察はできなかつた。また、第4章(3)で、個物の行為として、キェルケゴール的な「宗教的実存」の様相も考えるべきと述べたが、述べただけに留まっている。その他、西田の重要な用語や概念について、扱っていないもの

#### 註

西田の著作からの引用は旧版全集(岩波書店)から行い、巻数を漢数字で表し、頁数を付す。頁の後の「f」は次の頁に続くことを示す。引用文中の「」は筆者の補足である。旧字体・旧仮名遣いは、適宜新字体・新仮名遣いに改めた。

<sup>1</sup> 西田における「歴史的世界」に関しては、板橋勇仁『歴史的现实と西田哲学 絶対的論理主義とは何か』法政大学出版局、2008年、及び、杉本耕一『西田哲学と歴史的世界—宗教の問いへ』京都大学学術出版会、2013年、が詳しく論じており、学ぶところが大きかった。また「事」に関して、板橋の論考は、西田において「歴史的现实」やそこにおける事物は、基体性・実体性の否定を契機とする「事」であることを主張しており、大きな示唆を受けた。

<sup>2</sup> この点に関しては、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』(関西大学東西学術研究所研究叢刊三十九)(関西大学出版部、2011)、小坂国継『明治哲学の研究—西周と大西祝』(岩波書店、2013)、西平直『西田幾多郎と双面性』(ぶねうま舎、2021)が、それぞれの観点から、詳細かつ深い考察を行っている。これらの論考からは多くを学ばさせて頂いた。

<sup>3</sup> 拙稿「西田幾多郎『善の研究』における実在の問題」(『米子工業高等専門学校研究報告』第58号、2023)参照。

<sup>4</sup> 西田の思想時期については、北村浩一郎「最初期の西田哲学—その1」(川村学園女子大学研究紀要、第22巻、第2号、185頁—205頁、2011年)が詳しい検討を行っている。ここでは、全体的な西田の思想時期については措いておき、実在と現象の問題に関して、特に特徴的な叙述が見られる著作・時期を考察対象とする。

<sup>5</sup> 『一般者の自覚的体系』の叙述を一つ引いておきたい。「知るもの、即ち自己自身を限定する一般者というものは無論、論理的に限定することのできないものであるが、論理的形式を推してかかる一般者というものを考えて見れば、自覚とは包むものと包まれるものが同一なること、場所と「於てあるもの」とが同一であると言うことが出来る。而して全体と部分と同一ということから自覚の無限なる過程ということも出て来るのである」(五425)。

<sup>6</sup> 本論考では詳論できないが、「形相と質料の矛盾的自己同一」も同一機軸にあると考えられる。

<sup>7</sup> 板橋前掲書、17頁。

<sup>8</sup> 両方向という言い方は『哲学の根本問題』(1933)にも見られる。「連続的限定と非連続的限定或は合理的限定と非合理的限定というのは、具体的に有るもの即ち動く個物の自己限定の両方向という如きものでなければならな

も多い。これらの検討は今後の課題としたい。

い。具体的に有るもの即ち真に自己自身を限定する個物と考えられるものは、一般者の限定として何処までも一般者から限定され、その極限点と考えられると共に、之を越えて逆に一般者を限定する意味を有ったものでなければならない(七28)。

<sup>9</sup> 引用では「自己表現」となっており、「表現」は『善の研究』以来、ほぼすべての思想時期で詳しく論じられている重要概念だが、4で述べたように、本論文では十分には扱えない。ここでは「現象即実在」の「現象」と捉えておく。

<sup>10</sup> 「メタモルフォーゼ」の一つの由来は、ゲーテの形態学であると思われる(十389f、他)。

<sup>11</sup> Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, 1947, Neuausgabe, Piper, Muenchen, 1991, S. 284.

<sup>12</sup> 板橋勇仁は、哲学の立場を、思惟自身が論理的必然性を持って自らを貫徹する「絶対論理」、「絶対論理主義」と規定し、論理も無基底な「事」であるという観点から、このような多様な規定を整理している。(板橋前掲書、258-260頁。)

<sup>13</sup> 板橋勇仁は、「形作られて形作ること」を「形作られるもの」からの一般的限定と「形作ること」からの個物的限定からなると指摘している。(板橋前掲書、258頁)

<sup>14</sup> 「人格」と事物の異同の問題は重要であるが、本稿では扱えない。

<sup>15</sup> 一つだけ引用しておく。「私は従来、創造作用と云うものについて詳論した(第五論文集以来)。創造作用と云うのは、無から有が出ると云うことではない。それは単なる偶然に過ぎない。然らばと云って、単に有からと云うことでもない。それなら必然的結果に過ぎない。創造作用と云うことは、多と一の矛盾的自己同一的世界が、自己自身の中に自己を表現し、何処までも無基底に、作られたものから作るものへと、無限に自己自身を形成し行くと云うことに他ならない」(十一400)。

<sup>16</sup> 西田において、「個物」は、対象的認識的に「最後の種」、「主語となって述語とならない」もの、すなわち「特殊」というよりも、全体(世界)から独立し、全体に対立し全体を否定しようとするものであることだけ述べておく。

<sup>17</sup> 「絶対に無基底なるが故に、それ[個物]は一度性的として消え去るものでなければならない。消え去ることによって生きるもの、即ち絶対の否定を媒介として、自己自身の表現に於て自己自身を有つもの、絶対の他に於て自己自身を有つものでなければならない」(十492f)という叙述があり、「消え去る」、「他において自己を持つ」から「無基底」ならば、自己依拠も解消するのだが、この引用では「無基底」だから「消え去る」、「他にお

---

いて自己を持つ」となっている。しかしよく考えて見ると、「消え去る」、「他において自己を持つ」が先に来ると、「他」が基体となってしまう。

<sup>18</sup> ここでは展開を跡づけることはしないが、「絶対現在」は「永遠の今」、「瞬間」として早くから論じられている。

「絶対現在」は「絶対空間」より多用されているが、「絶対現在」という代りに絶対空間と云ってもよい」と言われる場合もある。なお、純粋に言葉の意味で言えば、絶対現在と絶対此所、絶対時間と絶対空間という組合せになると思われる。

<sup>19</sup> 驚くような出来事が突然、出現することも絶対ないとは言えない。予想していない事が起るのが現実とも言える。ということは現在にはあらゆる可能性が含まれていると言ってよいのではないか。

<sup>20</sup> 西田が、『哲学論文集 第六』（十一 144）や『哲学論文集 第七』（十一 449）で援用する『臨濟録』の「随所に主となれば、立所皆真なり」を、そのような実存的決断にも適用してもよいのではないだろうか。ただし、西

田の考えでは、そのような決断は特殊な状況におけるものではなく、我々の日常はその連続である。（西田は、禅語などの仏教用語を援用する際、多くの場合、その意味の説明やそれを引用する理由を詳しくは述べていない。含蓄があるとも、読み手の主体的な解釈の余地があるとも言えるのだが、意図を汲み取りづらいとも言える。）

<sup>21</sup> 「メタモルフォーゼ」については 4 (2) でも触れた。また、個々の世界は、ライプニッツのモノダを援用し、「コムポッシブル」（共可能的）と呼ばれたりしている（1524、他）。「コムポッシブル」について、西田は詳しくは論じていないが、「共に可能」、「いずれも存在し得る」と受け取っておく。

<sup>22</sup> ー 173、ー 178、ー 179、など。

<sup>23</sup> 『哲学論文集 第五』所収の「知識の客観性について（新なる知識論の地盤）」の引用は、同じく『哲学論文集 第五』所収の「自覚について（前論文の基礎付け）」からである。