

## 西田哲学における具体的一般者

—ヘーゲルの具体的普遍と関連して—

—

高 坂 史 朗

西田幾多郎は彼の全生涯において東洋的思惟を根幹としつつ、西洋哲学者の中から非常に多くのものを撰取し、それを自家葉籠中のものとしながら自己の思索を展開したが、彼独自の立場を確立し、西田哲学という名称を冠された時代、すなわち、絶対無の論理化を企図する「場所」の成立時期において、彼が格闘を重ねた哲学者は、アリストテレスであり、カントであり、ヘーゲルである。大略的な見方で言えば、カントの超越論的統覚を見据えながらリッケルトら新カント学派に対峙し、そして、フィヒテの事行に媒介されて「自覚」を形成する。そして、その自覚の論理的構成を模索する時、アリストテレスの基体の定義である「主語となつて述語とならない」個物の意義が闡明となつてくる。とはいえ、彼は『善の研究』以来一貫して一般者の立場を堅持している。「場所」もちろん一般者の立場、述語の立場である。その西田の一般者(場所)の枠組みを形成しているのがヘーゲルの「概念」である<sup>(1)</sup>。西田の諸作品の随所に言及される「具体的一般者」とは、ヘーゲルの「具体的普遍」(das konkrete Allgemeine)の考察の中から生み出されるものであろう。

本稿はヘーゲルの具体的普遍の内容考察を行ないつつ、西田がそれをいかに受け取り、自己の哲学へ展開したかを説明したい。

註(1) 西田にとってヘーゲルとの関わりは、20才頃のウォーレス訳の「論理学」に始まり、全生涯に渡っており、彼の著作への引用回数もヘーゲルのそれはカントに次いでいる。また、彼自身「私の今日の考が多くものをヘーゲルから教へられ、又何人よりもヘーゲルに最も近いと考へると共に、私はヘーゲルに対して多くの云ふべきものを有つて居るのである」(西田幾多郎全集第十二巻八四頁)と述べるのである。しかし、西田がヘーゲルと最も真剣に対決した時期は大正の終りから、先に言葉を引用した昭和六年の「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」の論文を草する時期迄である。そして、この時期が「場所」の成立とも符合する。もちろん、「偉大な思想家の思想といふものは、自分の考が進むに従つて異なつて現れて来る。そして新に教へられるのである」(全集第十二巻二二九頁)とも言えるが、この時期を通過したのち西田はヘーゲルを概して批判的に、あるいは、自分の主張を述べるための例示として扱う。したがって、「場所」の形成時においてこそ西田はヘーゲルの思想を真剣に受け止めたと思なせよう。峰島旭雄氏は『東洋の論理』の「西田哲学と比較哲学」において、ヘーゲルとの関連を指摘するが、それは指摘にとどまり何ら具体的論及がなされないのが残念である。しかし、彼の指摘箇所が西田の『哲学の根本問題』「一 形而上学序論」であり、西田のヘーゲル批判期にある以上たとえ論及したとしても何ら成果は得られないのではなからうか、比較する場合、その時期を視点に入れなければならないと思える。

## 二

一般に概念と言うと、抽象的普遍と考えるのが普通である。たとえば、私が日常使用しているこの万年筆は、現実の個々としてある時、「これ」という指し示して捉える。これを「この万年筆」と限定する時、一般的な万年筆という概念の、特殊な私に帰属するもの、そしてそこには万年筆一般を、筆記道具一般を、道具一般を、そして、更には

物一般を、つまり、普遍的な概念を予料している。あるいは、この万年筆は青い、などという性質的なものを考える場合でも、同じく、数多くの青いもの、あるいは色一般という一般性を背後に置く。その場合、「これは万年筆である」「これは道具である」という述語に位置する概念とは、それぞれ個々にあるものから共通性を導き出し、一般化、普遍化することによって成立するが、その一般化とは個々のものの特殊な在り方を抽象したにすぎないものとして抽象的普遍と呼ばれる。ところが、このような抽象的普遍は個物（主語）を抽象的に規定（述語）するのみで、積極的意味をもたず、概念の基盤となっているのはかえって個々現実にあるもの、主語の位置にあるものであり、その感覚的個物から見れば「空虚なもの、単なる図式および影にすぎぬもの<sup>(11)</sup>」となってしまう。とすると、現実の感覚的個物はこの無力な概念から独立しており、アリストテレスの言うように「個別的な感覚的諸実体には定義もなく論証も存しない」。せいぜい「主語となつて述語とならない<sup>(12)</sup>」という規定を掲げ得るのみである。それではその感覚的個物は我々の認識から絶しているであろうか。しかし、全く切り離されているなら、主語として定立することも、またそれに抽象的普遍の限定を加えることもなし得ないはずである。したがって、我々は少くとも直観的にはこの現実を把握していると考へ得る。そして、問題はその直観と思维限定との関係である。この問題に関して、カントは人間認識の根幹を感性的直観と悟性的概念に置き<sup>(13)</sup>、「内容なき思维（直観のない概念）は空虚であり、概念なき直観は盲目である<sup>(14)</sup>」と述べる。ところが、この立場をヘーゲルは抽象的普遍しか捉え得ない悟性と評した。では、その悟性概念を基礎づけるカントにおいて、感性和悟性の問題の追及の中で、ヘーゲルの言う抽象的普遍でないもの、すなわち、具体的普遍は何ら顧慮されていなかったのであろうか。

カントが超越論的感性論で消極的に導き出す概念は抽象的概念とみなさなければなるまい<sup>(15)</sup>。しかしながら、彼が企図する超越論的論理学の使命は、直観の多様がいかかにして悟性のア・プリオリな総合作用によって結合され経験が成立するかを明らかにするにある。つまり、悟性は一方では分析的抽象作用を行なうと同時に、他方また、その悟

性作用そのものが、超越論的統覚に基づいて、感覺的所与を綜合統一するのである。すなわち、「構想力の総合との連関における統覚の統一が悟性であり、だから、まさにこの同じ統一が、構想力の超越論的総合と連関するとき、純粹悟性である。それゆえ悟性のうちには、構想力の純粹総合の必然的統一をすべての可能的現象に関して含んでいるところの、ア・プリオリな純粹認識がある。しかしこのものこそ、カテゴリー、言いかえれば、純粹悟性概念にほかならない<sup>⑨</sup>」。ここにおいてみられる純粹悟性概念は、「直観から抽象された概念以上<sup>⑩</sup>」のものと見なさねばならない<sup>⑪</sup>。そしてカントは具体的なもの、すなわち直観と、普遍的なるもの、すなわち、カテゴリーとの媒介を図式論において展開する。

しかしながら、周知のようにカントは知的直観を認めない。我々にあるのは感性的直観と悟性概念のみである。したがって、悟性はその内容を感じ一般に依存しなければならぬ。ところが、この感覺一般を内容として悟性はそれを普遍性へ高めようとする時、やはり悟性の必然として感覺的表象を捨象（抽象）せざるを得ないのである。カントはのちに『判断力批判』において、自然法則と我々の判断力との目的論的（ヘーゲルの言い方では理念）に合致することを論及し反省的判断力を言及すれば、たとえその直観的悟性が「我々の悟性のような論証的悟性ではない<sup>⑫</sup>」とはいえ、必然的に総合的普遍（das Synthetisch-Allgemeine）を提示せざるを得ない。そして、この直観的悟性がフイヒテの事行へ、あるいはシェリングの自己同一者へと発展深化する時、この具体的普遍は、ひとりヘーゲルがアリストテレスの存在の論理学から導き出す課題というよりも、カントに始まるドイツ観念論のすべてにわたる根本的課題と見なせよう。

註① Hegel : Werke Bd. 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I. Frankfurt a. M. 1970. S. 313.

註② Aristoteles : Metaphysica 1039b 20, 1029b 30.

- (3) Kant : Kritik der reinen Vernunft, B29.
- (4) Ebd., B75.
- (5) Ebd., B39, 40, 47.
- (6) Ebd., A119.
- (7) Kant : Prolegomena §20 S. 301.
- (8) 木村素衛は、この概念の特質を先験的普遍と名付けて、その先験的普遍を有する統覚に知的直観性を読み取り、カントの先験的普遍の本質はとりもなおさずヘーゲルの具体的普遍であることを基礎づけている。木村素衛『独逸観念論の研究』弘文堂書房、一一九—一六八頁参照。
- (9) Kant : Kritik der Urteilskraft §77 S. 349.

## 三

フィヒテがカントの第二批判から、そしてシェリングが第三批判から自己の哲学を構築したとすれば、ヘーゲルはカントの第一批判をその批判的基礎として出発する。とりわけ、『大論理学』においては、カントの純粹悟性概念へ批判の目を向けるのである。

カントの悟性は感性および直観に依存し、直観を欠く時概念はそれ自体としては空虚なものでしかない。したがって、概念はただ直観を通して与えられる多様なものへの関係としてのみ妥当する。また、概念は認識の客観的原理と言われるが、しかしその反面、主観にのみ属するものと見なされる。単に主観的なものうちに実在性はない。実在性は客観的なもののみ付与される。そこで、概念は単なる形式として真理をもたないこととなる。そしてこの現象の実在性を根拠として、直観は概念に対して優位をもつのである。しかしながら、ヘーゲルによれば、この没概念的と見られる実在性は、実は、「それが本質的に概念の中にあり、概念によって規定されているかぎりでのみ理念<sup>6)</sup>」

として意味のあるものなのであり、カントの悟性はそれを捉えていない。また、カントの主張する、主観にのみ属し、与えられた感覚によって制約され、それ自身空虚なカテゴリーも、ヘーゲルに従えば、「カテゴリーは規定されているという点で、内容を持って」おり、「その内容は時間空間のうちにある内容」ではないが、かえって、「感覚的素材以上<sup>6)</sup>」のものであるといえる。また、たとえそのカテゴリーはそれだけで空虚であるという主張を認めたとしても、その意味するところは、カテゴリーに、すなわち、悟性概念に留まっていたはならないという事である。すなわちその抽象的普遍性の形式はそれ自体の運動によって、弁証法的な力によって、具体的普遍へ、更に理念へと高められなければならないのである。それがヘーゲルの概念の展開にほかならない。

さて、カントがカテゴリー表を導出するために判断表を用いたように、ヘーゲルにおける概念の出発点(即自)は判断である。何故なら、判断(Urteil)とは「根元的一者の根元的分割<sup>7)</sup>」(die ursprüngliche Teilung)として、概念の個別性(あるいは特殊性)と措定されるからである。そして、ヘーゲルの判断の区分も、一般の論理学あるいはカントの論理学の質、量、関係、様相に準じて、(1)定有の判断(das Urteil des Daseins) (2)反省の判断(das Urteil der Reflexion) (3)必然性の判断(das Urteil der Notwendigkeit) (4)概念の判断(das Urteil des Begriffs)と分けられる。しかしその導出根拠は、単なる経験的枚举ではなく、思惟の展開そのものによるのである。

定有の判断、すなわち質的判断は、主語の元来もつ特性、つまり内属する性質を規定するのである。その規定は、主語の個別を普遍的述語で表現するもの(たとえば「バラは赤い」)であるが、その述語の一般的性質規定は主語の多くの特性のただ一つを言い表わすもので、抽象的普遍であり、また、内容の面から見れば、逆に主語の方が述語の諸性質を含む普遍性とみなせる故、述語は抽象的個別とも言い得る。もちろん、主語も抽象的個別、抽象的普遍なのである。この肯定判断は、当然「個別は抽象的普遍ではない」という否定判断に移り、また、主語は無限に性質限定(あるいは性質の否定的限定)が可能であるため、無限判断へと移行する。しかし、やはりこの定有の判断は抽象的

普遍に留まらざるを得ないのである。

定有の判断が単一の個を規定するのに対して、反省の判断は主語と他のものとの関係を鑑る。その時、質は量によって止揚される。そして、この反省の判断は主語が述語によって包摂される関係である。その単称判断の「個別は普遍である」を、更に内容に即してみれば、「このものは本質的に普遍的なものである<sup>6)</sup>」として単なる個としての自己を超え、普遍的なものへと進む。つまり「若干の」という特称判断を介し、「すべての」という全称判断を導くのである。この全称判断における「すべての人とは第一には人間という類を表わすが、第二にはその個別化の中にある類を表わす。しかしその結果、各個別は同時に類の普遍性にまで拡大されるのである。逆にまた普遍性も、個別性とのような結合によって個別性と同様に完全に規定されるのである<sup>6)</sup>」。すなわち、この個別性は普遍性に立脚し、普遍性は個別性によって具体化するのである。「だから、いまや『すべての人』(alle Menschen)と云う代りに『人』(der Mensch)と云わなければならない<sup>6)</sup>」。ここに登場する普遍性は類(die Gattung)であり、それは、「それ自身において具体的なものである普遍性である<sup>6)</sup>」が、これは、同時に必然性の判断が導き出されていることとなる。我々が問題とする具体的普遍は必然性の判断において初めて登場する。「金は金属である」「バラは植物である」あるいは「カイウスは人間である」と言う定言判断における述語は類である。この類なくして個別性は存在しない。「金は黄ろい」「カイウスは背が高い」という場合、述語がなくても、あるいは別のものがとってかわっても、その本質は変わらない。しかし「金属である」ことなくして金は成立しない。「人間である」という述語はその個別者に実体性を、そして意味を付与する普遍者、すなわち、具体的普遍なのである。そしてこれは定言判断、仮言判断、選言判断と推移するにしがたい、ますます明確な具体的普遍としてその姿を現わすのである。すなわち、仮言判断の「もしAがあるならBがある」と言う時、AはAであるのみならずBでもある。BはBであるのみならずAでもある。個々のA、Bは特殊な在り方を維持するのみならず、同一性であり両項を超えた全体性である。「それ故に、こ

の判断において真に措定されるものは、概念の具体的同一性としての普遍性である<sup>(8)</sup>といえる。そして、選言判断の「AはBであるか、またはCであるか」においては、主語Aは類であり、それがBとして特殊(種)を示すが、同時にCであることによって、種相互の矛盾対立を内に含みつつ、種の全体性を表わしている。この類はまさに具体的普遍として自己を露わにしているのである。この具体的普遍は特殊と普遍とが繫辞(と)の中で同一化したのである。そして概念として高まり、概念の判断、価値の世界が導き出される。しかもこの概念の判断こそ、先の必然性の判断、とりわけ、選言判断において完全にその姿を露わにした具体的普遍の展開形式である。我々が「〈が善い」「〈が真実である」「〈が正しい」という価値的判断を下す時、個別的な定有は普遍性への反省の中で措定されるのである。このような個は自己の内に普遍をそなえる個、すなわち、具体的普遍としてその内容をもつものである。

ところで、ここで我々が注意しておかなければならないのは、この具体的普遍はただ単に類を示しているわけではないことである。そのことは概念の判断において最もよく示される。「ここでは主語と述語とは互に一致し、同一の内容をもつが、この内容はそれ自身、措定された具体的普遍性である。つまり内容は客観的な普遍または類と、個別化されたものとの二契機をもっている。それ故に、ここでは内容は普遍そのものであるとともに、また自分の反対者の中に自分を連続させ、そうしてこの反対者との統一として、はじめて普遍であるような普遍である<sup>(9)</sup>」。つまり、類でも個別者でもなく、主語と述語との一致、その「一致する」ということが具体的普遍なのである。田辺元が言うように「個体を規定する普遍は対象の普遍ではなくして作用的普遍、思维的規定でなくして意志的規定、知識的規定でなくして人格的規定である」。「ヘーゲルが判断の形式を『個体は普遍者である』という命題に言表はした時、其所謂普遍者は斯かる人格的意志的活動的作用的普遍者を意味したのである。其意味に於て一切生々の躍動点としての概念の自己分裂運動が判断と謂われるものである<sup>(10)</sup>」。

判断は、それが本質とする主語と述語との分裂を、具体的普遍を見出すことによって、すなわち、主語と述語と



が一致することによって、その分割形式（判断自身）を没落させる。そして同時に、判断の背後にあった概念が自己を再生し、措定する。すなわち、概念の特殊なあり方から普遍性を回復する動きが展開されるのである。特殊が特殊に関係しつつ普遍へ、ということとは、判断相互の関係、すなわち推論（Schluss）が展開されることとなる。判断（概念）が判断自体に留まる時、主語と述語は無媒介的に同一化しただけで、その内容を豊かにし得ない。そしてその時、概念は静的である。しかし、概念は本来動的であり、変ずるものである。その変ずるものをとらえ、統一するものこそ推論にほかならない。

推論における判断と判断との関係は、結局は小名辞と大名辞とが媒名辞によって結びつくことによるが、この媒辞の内容によって諸相の推論が展開される。ここでは最も一般的な推論について考察しよう。それは、「人間は死す」「カイクスは人間である」「故にカイクスは死す」である。この推論における媒語「人間」は、大前提の主語として、個々の具体的な人間を総称的に指し示し、かつ、小前提の述語として、個別者の客観化、普遍性を示す。そこに具体的普遍は、判断の「ある」という繫辞から、推論の媒辞に高まることによって、内容を豊かにするのである。したがって、「推論は判断を基礎づけるものであり<sup>1)</sup>」、「すべての理性的なものは推論である<sup>2)</sup>」。推論においても、具体的普遍（具体的概念）を求めることがその展開形式であると言えよう<sup>3)</sup>。

註(1) Hegel : Werke Bd. 6. Wissenschaft der Logik II. Frankfurt a. M. 1969. S. 286.

(2) Hegel : Werke Bd. 8. S. 120.

(3) Hegel : Werke Bd. 6. S. 304.

(4) Ebd., S. 328.

(5) Ebd., S. 332.

(6) Ebd., S. 333.

- (7) Ebd., S. 338.
- (6) Ebd., S. 349.
- (10) 田辺元『田辺元全集』筑摩書房、第三巻 一四〇頁。
- (11) Hegel : a. a. O., S. 332.
- (12) Ebd., S. 352.
- (13) 具体的普遍と具体的概念とをヘーゲルは明確に区別しているわけではない。『大論理学』では具体的普遍が専らであるが、推論においては概念が自己回復されている故に、『小論理学』で多用される具体的概念を使用する方が良いかもしれない。ただヘーゲルの概念に拘泥しない場合、具体的普遍と具体的概念の区別は不要であり、西田の具体的一般者もそのように使用される。

#### 四

人はそれぞれ自己の思索を、また、自己の根源的体験を表現する方法を模索する。あるいは詩的に、あるいは小説形式で、あるいは記号論理的方法を用いて、あるいは偈として、そして内にあるものと外に表現されたものとの一致を求め続ける。しかも、自己の思索が既成の表現方法によって表明し得ない時、新しい論理と、そして新しい哲学とが誕生する。たとえば、ソクラテス(プラトン)がイオニア自然学、あるいはギリシャ悲劇の中に自己の思想表現を見い出せない時「対話」が生まれ、中世の神秘主義者は直観的伝達をその旨とする。カントは近代科学を基礎づける故に悟性的に表現し、またヘーゲルも弁証法的叙述のみ、概念の自己展開を論述し得るのである。更に、キェルケゴールが宗教的意図を背景として美的表現を求め、体系を否定し、『哲学的断片』あるいは『結びとしての非学問的あとがき』に終始したのは、ヘーゲルへの強烈な批判の表出であり、ニーチェのアフォリズムも講壇哲学への挑戦状

であった。

西田が『善の研究』において、論理的方法ではなく、いわば、心理主義的方法を採用したのも、彼の「實在」、すなわち、「純粹経験」が既成の論理の枠内に入りきれないことを感じていたからに外ならない<sup>(9)</sup>。これはキェルケゴールが「論理学が現実を思考してしまった場合、論理学は消化することができないあるものを摂取したのであり、論理学がたんに予定すべきものを先走って、わがものにしたわけだ。その報いはできめんであって、現実とは何か、というあらゆる考察は困難になり、いやおそらく当分のあいだ、不可能ということになってしまった<sup>(10)</sup>」。それ故に、信仰の問題を考察する時には「心理学的課題と関心で<sup>(11)</sup>」行なうと述べていることと、ある意味で、軌を一にするところがある。ところが、そのうち西田は、今度はその實在に論理的表現を与えようとして悪戦苦闘するのである。では、何故心理主義的ではなく、論理的表現を使用せねばならないのであろうか。一般に、体験的、直観的なものは論理化し得ないと言われるが、論理性を伴わない限り学的基礎づけをもつものとはならない。たとえ、それがどのように深い思想でも論理化（一般化）されない限り、体験的直観的伝達の方法に依らざるを得ず、個別的であって普遍的とはならない。「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」と云った様なものに「哲学的根拠を与へ<sup>(12)</sup>」るには、そのための論理を必要とする<sup>(13)</sup>。そこに心理主義的表現から、あるいはヘーゲルに模して言えば、現象学的考察から論理主義への転換がなされたのではなからうか。そして、そこにヘーゲルの論理を範として、自己の思想の論理化への試みが展開される。しかし、上述したように、西田には当初よりカント・ヘーゲルの論理では表現し得ないものを有していた。そこにアリストテレスへの考察があり、彼の「場所」の思想を導くものがあつたのである。

西田は、知識成立の基本を判断に置き、判断がいかなる構造をもっているかを解明する。すなわち、判断形式を最も一般的な形式である包摂判断にとり、特殊な主語が一般的な述語に包摂される形、つまり、一般的なものが特殊なもの限定する形式を考える。しかし、先にも論じたように、個物はいかなる一般者の特殊の限定を加えてもその限

定を超越している。アリストテレスの言うように、「主語となつて述語とならない」ものなのである。したがつて、判断の立場から見る限り、主語的方向に超越しているのである。そして、主語的に求める限り直観へその根拠を求めなければならぬ。ところが、実際には逆に直観があつて、それが主語と述語に分裂して判断をなすと考えられる。そして、その時には主語と述語ともう一点、それを媒介する繋辭の役割が重要となる。この主語と述語とを「つなぐ」作用が判断を作り出す。ヘーゲルではこの繋辭の充実、すなわち、自己同一が弁証法的展開の契機となるのである。それは同時に、実は概念が背後にあつて、それが自己分裂した形で判断となつていたのであり、概念が判断を超越して判断を成立させるのである。その概念は一般者であり、述語的方向に求め得るものなのである。西田においても同様、「判断の根柢は客観的なる或物に於てあるのである。之を主語となつて述語とならない個物的本体と考える事もできるが、判断の主語として述語可能なるには既に何等かの意味に於て一般的性質を帯びたものと云はねばならない。判断の眞の主語は却つて一般的なるものにあると考えることができる、是に於て判断は一般的なるものの自己限定となる。斯くして具体的一般者といふものが考へられるのである」。

この時期『働くものから見るものへ』の後編から『一般者の自覚的体系』の時期における西田の具体的一般者はヘーゲルの具体的普遍ないし概念と同一視できる。また、彼はヘーゲルが判断の根柢を推論に求めたように、具体的一般者を判断的一般者から推論的一般者に進め、判断を包む一般者(判断的一般者)をも包む一般者を考える。すなわち、「単に判断を包む一般者といふ如きものから、かゝる一般者を包む推論式的一般者の立場に進まなければならぬ。推論式的一般者に於ては、小語が主語的方向を、大語が述語的方向を表し、媒語は判断的關係を表すものとなる。……而してかゝる知るものを知る推論式的一般者の超越的述語面といふ如きものは、もはや如何なる意味に於ても概念的に限定することのできないものでなければならぬ」。

ところが、このもはやいかなる意味においても概念的に限定することのできないものをも基礎づけようとする時、

しだいにヘーゲルの枠から脱してゆく。彼はこの推論式的一般者の底にもう一度「自覚」を登場させる。かつて「自覚」から、つまり、「フィヒテの如き主意主義から一種の直観主義に転じた<sup>9)</sup>」ということが「自覚」から「場所」への移行行きであるが、彼はもう一度その根底を自覚に置き直す。すなわち、推論式的一般者の背後に「私がある」という自覚的意識が成り立ち、その自覚的限定によって推論式一般者、更に判断的一般者が成立するのである。しかし、その際の自覚は『自覚に於ける直観と反省』における「私が私を知る」「私が私に働く」「私が私である」という構造とは趣きを異にしている。すなわち、超越的述語を「於である場所」と捉えることによって、自覚の構造も「私が私において私を見る」となるのである。「私において」に超越的述語面を見るのであるが、この「私において」こそ、今迄論じてきた具体的一般者(普遍)の追求が生み出したものである。つまり、ヘーゲルにおいては、判断の繫辭(*Ursache*)が、そして推論の媒語が具体的普遍の内容を帯びてくるのである。もちろん、これは対象的(あるいはノエマ的)限定と見なすのではなく作用的(ノエンス的限定)に捉えるべきである。西田においても、ヘーゲルを範として判断的一般者(具体的一般者)を模索し、更に、推論式的一般者の超越的述語面(具体的一般者)すなわち、小語と大語との対立する両統一者を包む媒語において、この構造化の端初をつかむのである。そしてこの媒語を自覚の形式に表わす時「私において」となる<sup>10)</sup>。

ところで、西田は「私が私において私を見る」という構造化を何故必要としたのであろうか。ヘーゲルのように概念の自己展開形式では彼の思想を表現し得ないのであろうか。ヘーゲルの論理学は、有(質—量—度量)、そして本質(反省—現象—現実性)、さらに概念(主観性—客観性—理念)と展開される。展開されて、概念に高まって行くと同時に、それは本来、概念(理念)の自己運動なのである。しかし高まっていく時、いわば次元を転換していく時、たとえそこに対象性をつき抜けていったとしても、実体性を抜き去るわけにはいかない。そしてそれが何かあるもの(*etwas Seiendes*)の実体的在り方を脱しきれない時、真の作用性には至らない。西田が理念を超えて、理念を見る

作用、究極的作用を絶対無に置くのはその意味であり、そこに個別者を捨象しない真の普遍者、具体的一般者が見出し得るのである。

そして、更に重要なことは、西田はヘーゲルの概念の発展的過程に具体的普遍を見い出そうとしたのではない。もちろん、彼も、大きく分けて三層に、すなわち、判断的一般者、自覚的一般者、睿智的一般者とそれぞれの段階を考えるのであるが、その目的は、この一般者を構造的に分ちながら、もう一度それを一つにし直すこと（たとえば絶対無の場所の自己限定、絶対矛盾的自己同一、逆対応等に表現される）にあり、「抽象的概念から直観に至るまで同一の型によつて考へようとする<sup>34</sup>」ことであつた。したがつて、ヘーゲルのように判断が推理に基礎づけられ、その主観性が客観性を媒介として理念に高められるといった発展過程を経過するのではなく、抽象的概念それ自体も、最も普遍的なものの現われであり、無の直接的限定であることを示すにあつた。個物の底は即絶対無の場所であり、それ故に個物は実体的一般者に包摂され得ない。ここに具体的一般者の意義が一層明瞭となる。このことは『精神現象学』の「感覺的確信」が止揚されなければならないものに対して、「善の研究」の「純粹經驗」が、それ自体実在であり、また最も普遍的なものに直接するのであることを思いおこせば、西田哲学において一貫したものであることがわかる。したがつて、西田にとつてあらゆるものが絶対無の場所の自己限定として直接的なのである。それはこの「私が私において私を見る」がいかにしてすべてのあるものを基礎づけるのであろうか。

「物を知る」とは「私が物を知る」ということであり、私の意識に映して初めて「知る」が成立する。しかし、それは私は物に対して無でなければ真に知ることとはならない。自己を無にして物を見るのである。つまり、物きたりて、我を照らすのである。しかし、また同時に「物」は「私において」内在的であれば知ることとはできない。カントの言うように判断の成立には、私の意識を伴うのである。したがつて、対象的判断（のちの用語では表象的意識）においては、主語の「私」が隠され「私において」が「私を」に合一して述語的私を映し出すのである。逆に「私

において「私が」に合一する時、その時の「私が私を知る」というのは対象的限定ではなく、意識的自己を知ることであり、自覚的意識となるのである。また、「私において」というのは意識面すなわち作用性である。両端が欠落してその作用性の意義のみが見える時、それは意志であり、行為的一般者である。そして、更に彼は言う、「併し私の場所というのは単に個物的なるもの於てある場所といふ如きものではない、唯、限定面からして斯く見られるまでである、一般者の自己限定といふのは無にして見る自己のノエマ面的限定の意義を有するを以て、その場所はいつもノエシ的なるものを限定する意味を有つてゐなければならぬ、作用的なるものを限定する意義を有つてゐなければならぬ、場所に於てあるものは作用的に自覚するものでなければならぬ。……かかる限定が直覚的限定と考へられるものである、上に云つた如く『自己に於て』が『自己が』となることである」。ここに直覚（直観）が成立する。しかしそれはなお見られた自己の意味を脱していない。「真の『自己が』となつた時、それは我々の生命の流と云ふの外はない、即ち真の『自己が』は『自己に於て』を限定し之に於て『自己を』を見るものでなければならぬ。……かかる自覚的限定が成立つた時、その限定面から見れば、場所に於てあるものは過程的なる無数の個物的自己と考へられ、場所に於てあるものは自己の内容を自己限定面に於て限定するものと考へられる、即ち自覚するものと考へられる。而して場所其者の自己限定としては、その底に唯深い内的生命の流が見られるのである」。

以上のように、西田における具体的一般者の追求は自覚の存在の底にある絶対無の場所においてある自己を見出すこととなるのである。

## 註(1)

西田は『善の研究』の「版を新にするに當つて」で「此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであろう。然非難せられても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではないと思ふ」（全集第一巻六頁）。と反省的に述べるが、しかし実際には明治三十九年頃鈴木大拙宛の手紙に「これまでの哲学は多く論理の上に立てられたる者であるが余は心理の上に立て見たいと思ふ」（全集第十八巻七六頁）と述べ、当時、

論理的表現よりも心理主義的表現に彼の意図があり、それに基つて『善の研究』が書かれたことを物語っている。

(2) Kierkegaard: Der Begriff Angst. Dusseldorf 1965. S. 7.

Ebd., S. 6.

(3) 全集第四卷 六頁。

(4) そこにはおそらく日本文化に対する使命感があつたのではなからうか「日本文化の問題」(全集第十二卷)参照。また、心理主義、意識主義から論理主義に移行するということは主観性から脱する意義でもある。

(5) 全集第五卷 二二頁。

(6) 同 一七頁参照。

(7) 全集第四卷 三七九頁—三八〇頁。

(8) 同 五頁。

(9) 西田は日本語の「〜である」に Kopula の意義の稀薄なを見てとつたのかもしいない。また、穿つた見方をすれば「*ist*」「*すなわち sein*」は代名詞の *sein*。「彼の」「神の」を意味するとすれば、彼の絶対無の場所は有的神に源を発する *ist*「すなわち」を契機とするわけにはいかないようにも見える。

(10) 全集第五卷二四頁。

(11) 同 四三九—四四一頁。

— 文学部大学院研究員 —