

## 西田哲学における自覚の成立

北村 浩一郎\*

### The Formation of Self-consciousness in Nishida's Philosophy

Kouichirou KITAMURA

#### 要 旨

西田哲学は、よく「自覚の哲学」といわれる。それは、西田が自覚によってすべての実在を考え、哲学の重要な問題の解決を図ろうとするからである。このような自覚は、いわば西田哲学の原理となっている。ここでは、この自覚が、西田哲学の原理としてどのように形成されたかを明らかにし、その哲学的意義を問う。そのために、まず西田の最初期の諸論文における自覚がどのように取り上げられているか。そして、その自覚は、どのようなきっかけで、哲学の原理として考察され、また論理化されるようになったか。さらに、この問題の根本を問い、その基礎を明らかにするために、自覚的体系としての自同律を取り上げて、フィヒテの事行と西田の自覚を比較検討して西田独自の自覚を明らかにし、その哲学的な意義を考える。

キーワード：自覚、自同律、存在と当為、意味と事実、事行

#### はじめに

西田哲学はよく自覚の哲学と言われるが、それは、自覚がそのすべての時期に共通しているいわば哲学の原理となっているからである。したがって、難解とされる西田哲学は、この自覚が十分に解明されなければ、正しく理解されることはできないし、その意義を論ずることもできない。そこで、ここでは、西田哲学の自覚を取り上げ、その成立の過程を明らかにして、その哲学的な意義を考察してみたい。

---

\*元教授 哲学・倫理学・生涯学習学

そのために、まず、このような自覚が、西田哲学の中でどのように考えられて来たかを、初期の諸論文に遡って検討し明らかにする。次いで、西田をその自覚の本格的な究明へ導いた「認識論に於ける純論理派の主張に就て」(明治44(1911)年)や「論理の理解と数理の理解」(大正元(1912)年)を手がかりに、我々の思惟の特色を明らかにし、自覚の論理化の可能性について吟味する。さらに、『自覚に於ける直観と反省<sup>1)</sup>』(大正6(1917)年)のなかで取り上げられている自覚的体系としての自同律の判断を吟味して、西田哲学の基礎的な側面を考えてみたい。

もともと『自覚に於ける直観と反省』の目的は、自覚的体系の形式によって真の实在を明らかにし、現代哲学の重要問題である価値と存在、意味と事実との結合を説明すること<sup>2)</sup>とされる。そして、「此書の議論の基礎を築き上げる<sup>3)</sup>」ために、自覚的体系としての自同律の論理的判断が吟味される。

したがって、ここでは、その自同律の判断の論理的思惟経験を検討することによって、この自覚の基本的な成立を示し、その論理化の過程を吟味する。そのために、フィヒテの事行(Tathandlung)と西田の自覚とを比較検討して、哲学の原理としての自覚を明らかにし、その哲学的な意義を問うてみたい。そうすることによって、今日の多様化した哲学の根本的な方向づけの手がかりをえたいと思うのである。

なお、西田の諸著書を読み、理解するに当たって、多くの先行研究に負うところが多かった。

## 1. 「自覚」概念の萌芽

まずここでは、西田哲学において自覚の概念がどのように形成されたかを明らかにするために、彼の最初期の諸論文における自覚を取り上げてみたい。そして、それはいわゆる『自覚に於ける直観と反省』における自覚とどのような関わりがあるかを検討してみたい。

西田が公表することを目的に書いた最初の論文とされる「グリーン氏倫理哲学の大意」(明治28(1895)年)の中では「感覚は肉体の一現象にして、木石の運動と等しく知識にあらず、必ずや此等の感覚相互に関係し、能く一統系をなして後始て知識と称すべし。然らば則ち此等の関係を成す所の者は何ぞや。是必ず此等感覚相互の関係外にありて、之を分別すると共に、之を統一する作用ならざるべからず、而して斯の如き作用をなす者は、独り時間外に超越し、能く多にして一なる吾人の自覚的精神(Self-distinguishing consciousness)あるのみ<sup>4)</sup>」とされている。この自覚的精神は、後の自覚のように学問的によく吟味された論理性を具えているものではないが、時間外への超越の立場から、感覚相互に関係し、それらを分別し、統一するこ

とによって知識を形成するとされている点は注目に値すると思われる。

また、明治 37 (1904) 年の「心理学」の講義草稿「心理学講義」では、「吾人の意識的現象は其簡單なる者より複雑なる者に至るまで盡く一種の統一作用に由りて成立する…而も其統一の方式は外面の刺激に対して反動的なる意志の形態を為すものである<sup>5)</sup>」とした上で、「此の意志的作用即ち意識の統一作用が吾人の精神の根本的作用であって不変であり凡ての精神現象の本である。吾人が自己の意識 (self-consciousness) といふのは此の統一作用に伴う一種の感情にすぎないのである。此の感情は統一作用が不変であるが如くに不変であるが、此処に personal identity (人格の同一) の考を生ずるのである。それであるから吾人が充分なる自覚をうるのは統覚作用や意志作用の発達したる後でなければならぬ<sup>6)</sup>」とされる。そして、「吾人が所謂実在界 (real world) の知識といふ者はつまりこの統覚形式に由りて構成せられたる者である。…この統覚的形式は凡ての場合に共通であるが凡ての観念を統一する根本的形式となる<sup>7)</sup>」という。

ここでは、我々の意識現象はすべて意志の統一作用で、それが我々の精神の根本的作用であり、すべての精神現象の本とされる。そして、我々の実在に関する知識もそのような統覚形式によって構成されるのであるが、我々の自覚は、その統覚作用や意志作用が発達した後でなければ十分には得られないという。

また、明治 37 (1904) 年の「倫理」の講義草稿「倫理学草案 第一」では、「意思の統一作用は意識の根本的形式であるから凡ての精神現象に於て同一の統一作用が繰り返さるのである。此の作用が著しくなり意識さる [る] ものを自覚 (self-consciousness) といふのである<sup>8)</sup>」と述べ、自覚を規定している。

その上で、「吾人が自己 (self) といふのはこの統一をさすのである。この自覚が充分に発達し自分の精神作用が自分の作用なることを自覚し居る者を人格 (person) といふ<sup>9)</sup>」とされている。

そして、明治 38 (1905) 年の講義草稿「倫理学草案 第二」の中で、そのような「吾人の人格といふのは吾人が精神統一の最根本なる統一力である。我等は知の統一、情の統一、意の統一とあるが、知情意は各別に働くべき者では [ない]。此の三者を統一する力が人格である。これが各人の自己である。此の人格の力は自己には分析のできない一の活力である<sup>10)</sup>」という。このように、これらの草案で、人格とされているものは、後の自覚の基本的な特色をすでに示唆している。

さらに、西田特有の宇宙と自己との関係を、この第二の草案では「吾人が一旦自己の根底に於て宇宙を動かす絶大の力を自覚し自己と天地と合したる時自己の活動はもはや自己の活

動にあらず。自己は天地となる。吾人が真の自己を実現するのは自己を没するにあり、絶大の理想を実現するは理想を追ふにあらずして寧ろ自己の理想を没して天地の自然と合同するにあり<sup>11</sup>」と述べ、「吾人は唯自己を棄つるに由りて真の自己を得、死によりて永久の生命を得る<sup>12</sup>」と結論づけ、後のいわゆる「独我論からの脱却」を示唆している。そして、「仏教の小乗に於ける如く深く自己の欲望の虚なる〔を〕自覚する所に於て始めて真に絶対無限に達す<sup>13</sup>」とされる。つまり、ここではすでに独我論からの脱却と絶対無限の方向づけがなされているのである。

また、明治39(1906)年『北辰会雑誌』45号に掲載された論文「自覚主義」では、「余の見る所に由れば自覚主義の本領とは、一言にていへば我々の自己を以て無上の価値あるものとなし、種々の束縛に由って萎靡沈滞<sup>いびちんたい</sup>せる我々の真自己を深き胸底より呼び起して、独断と虚偽にみてる此の現世に新生命を与へんとするにあると思ふ。…我々人間に於ては自己より尚いものはない。自己がいつでも唯一の实在である。知識に於て疑はしいことがあれば自己に反ってくる<sup>14</sup>」とされている。

さらに、「従来は自己の本体を知識に求めたが、現今は之を意思に求めて居る<sup>15</sup>」とした上で、西洋近世哲学の「経験学派も合理学派も凡て外より来る権威を排して知識道德宗教の本を自己に求めたのではあるが、未だ真に深き自己の根底に求めた者とはいはれない<sup>16</sup>」とされている。そして、「真の自己の本体は知識ではなくて意思である。此の真理を看破したのはショーペンハウエルであった<sup>17</sup>」と述べられている。

このようにして西田は、自己は常に唯一の实在であり、その本体は知識ではなく意志であることを指摘している。

この後、『善の研究』(明治44(1911)年)の各編の原形となる諸論文が発表される<sup>18</sup>が、同著ではよく知られているように「純粹経験」が主題的に取り上げられる。そして、自覚については、「第四篇、第三章 神」やその他のところで若干触れられている。つまり、そこでは「自覚とは部分的意識体系が全意識の中心に於て統一せらるる場合に伴ふ現象である<sup>19</sup>」と定義され、自覚は部分的即ち個人的意識が普遍的な意識全体の中心に統一される現象であるとされている。そして、そこでは「自覚は反省に由って起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である<sup>20</sup>」とされ、自覚は反省的意識作用であることが示されている。

しかし、そこでは未だその自覚の論理については論究されていない。その論究のきっかけが認められるのは、ようやく明治44(1911)年『芸文』第2年8～9号に掲載された「認識論に於ける純論理派の主張に就て<sup>21</sup>」という論文においてであり、そこに本来の自覚の萌芽が見られるのである。

まず、新カント学派<sup>22</sup>、特にリッケルトを中心とする「純論理派」と西田自身の立場である純粹経験説との相違について、西田は次のように述べ、前者の独断的仮定を指摘する。つまり、西田は「厳密なる意味の純粹経験説と所謂純論理派との相容れないのは経験と統覚との根本的相違にあるのではなく、経験は雑多なる材料であるとか、時間空間によって限定せられたものであるとかいふ如き後者の独断的仮定によるのである。純粹経験の立場から見れば純統覚といふ如きものも一種の経験統一である<sup>23</sup>」として、純論理派との違いを明らかにする。そして、その上で西田は「我々の具体的生活は論理的に其根底を理解することはできないかも知れぬが、意、意と相触れ、情、情と相応じ、知情意未分以前経験の具体的体系を有するものとするならば、理解以前の理解といふこともあり得るではなからうか<sup>24</sup>」として、純粹経験以来の西田独自の「理解以前の理解」という立場を主張する。これは西田の根本的直観で、自覚の土台を成すものであるが、西田は「苟くもこの如き根本的直観があるとすれば、之と論理的理解との関係を十分に攻究する必要はないであろうか。所謂純論理派は此点に対して余りに独断的であると思ふ<sup>25</sup>」と述べ、批判している。

そして、西田自身は「経験より知識の客観性即ち一般的妥当性を説明することが出来ないといふのは経験を時間空間等の形式に当嵌ったものと考へて後のことではあるまいか<sup>26</sup>」とする一方で、「具体的事実としての直接経験は我々の見る所の色、聞く所の音も皆意味をもって居る<sup>27</sup>、即ち一種の当為に基づいて居る、況して意志、感情などはいふまでもないのである。何でも此の如き一種の要求を基として之から経験を統一して行けば、此統一的中心は被統一者に対して客観的となり、一般的妥当となる<sup>28</sup>」というのである。さらに、西田は「経験の真の中心は論理的要求にあるのではない、却って我々の思慮を超越せる自発自展的経験の具体的統一にあると思ふ<sup>29</sup>」とした上で、「カントのいふ様に形式と材料と合一した所に客観性があるのではなく、此両者の未分以前にあるのである<sup>30</sup>」という。ここでいう西田の「此両者の未分以前」というのは、上記の「理解以前の理解」に当たるものであり、したがって根本的直観であり、「我々の思慮を超越する自発自展的経験の具体的統一」を成り立たせるものである。しかも、西田の立場からすれば、このような自発自展的経験の具体的統一は、もともと思惟を含み、そこから論理も発生する。そして、そこには、論理が外から思惟に与えられるというのではなく、「思惟の生成と同時に論理が成立する<sup>31</sup>」という論理と思惟の一体化の可能性が含まれているのである。

実際、西田は「経験それ自身の転化合一といふものがなかったならば思想の三法則といふ如きものも出て来るであらうか、Vernunftschlussの無限の進行といふ如きも、デデキントが数の無限といふことを体系が体系を写すといふことに依って定義した如く、自覚の事実に基づい

て自証し得るのではなからうか、経験の発展なくして思惟の発展があり得るであらうか<sup>32</sup>」として、経験それ自身の転化合一が、思考の三法則つまり自同律、矛盾律、排中律を導き出すとしている。そして、理性推理の無限の進行も「体系が体系を写す」という在り方をする自覚の事実によって可能になる。このようにして、思惟の発展つまり反省は、経験つまり直観の発展によって成り立つとされ、ここに自覚における直観と反省の関わりが示唆されているのである。

そして、ここではまだ自覚の論理について論じられてはいないが、単に自己が自己を意識するのではなく、「自己が自己内に自己を写す」という西田の自覚の萌芽が認められるのである。

一般的には、『自覚』の考えが不完全ながら最初に提示されたのは論文『論理の理解と数理の理解』（『芸文』第9号、大正元年9月）においてであった<sup>33</sup>とされ、西田自身も「此論文は次の著書『自覚に於ける直観と反省』へ私の考を導いたものである<sup>34</sup>」としている。しかし、実際は、上記のように「認識論に於ける純論理派の主張に就て」のなかに既に本格的な「自覚」の萌芽が認められる。石神豊も西田の同論文に言及したところで、「デデキントの言葉が引かれ、自覚の論理への萌芽ともいふべきものがみえている<sup>35</sup>」と述べている。

## 2. 自覚の論理化の始まり

上述のように、西田の考えを『自覚に於ける直観と反省』へ導き、その出発点となったのは、「論理の理解と数理の理解」（『思索と体験』に所収）という論文である。

そして、この論文は、「理解」とはどんなことかということから始まる。西田によると「最も厳密なる意義に於て理解といふことのできるのは論理的理解<sup>36</sup>」であり、しかも「普通に論理的理解といへば、特殊なるものを一般なるものの中に包摂 subsume すること<sup>37</sup>」である。ただ、その場合の包摂するということは、単に大前提の中に含まれる過去の経験を引き出し、それを現在において繰り返すということではなく、発展することを意味している。我々の論理的推論は、いつでも一般より特殊に行くこと、つまり一般的なものが内面から必然的に己自身を発展させることである。そうすることによって、始めて我々の知識は証明され、我々の理解が得られるのである。

西田によると「すべて論理的理解といふことは一般的な或物の内面的発展である、即ち一種の創造作用と考へることは出来まいかと思ふ<sup>38</sup>」というのである。ここでいう「一般的」とは、普通の抽象的な一般ではなく、「一種の内面的創造力<sup>39</sup>」とされる。そして、このように論理的理解はすべて一般的な或物の内面的発展であり、創造作用であるとする考えは、後述す

るように、西田の考え方の基本をなすものである。このことをより具体的に示すために、最も純粋な論理的理解と見なされる三つの思考法則つまり自同律、矛盾律、排中律について検討してみたいと思う。

まず自同律は、通常「甲は甲である」と定式化されるが、西田はこの原則を「すべて物は己自身に同一である」ということ<sup>40</sup>とした上で、形而上学的視点と論理的視点との二つの視点から検討している。形而上学的視点から見た場合、自同律は、「物の実在的同一 reale Identität des Dinges<sup>41</sup>」を言い表しているのであるが、西田によると「物が己自身に同一であるといふのは、物は如何に変化するも物自身に於ては同一である<sup>42</sup>」ということではなければならない。もしそうでなければ、実在の原則としては何等意味を成さないのである。言い換えると、物はいろいろな関係の中に入ってもなお己自身の同一性を維持するところにその実在性を持つことができるのである。したがって「物の実在的同一といふことは単なる同一の意義ではなく畢竟内面的必然の意義でなければならぬ。真の実在は其自身に内面的必然を有つたものでなければならぬ<sup>43</sup>」とされるのである。これは、上にも述べたように、物の実在が内面から必然的に己自身を發展させ、しかもその同一性を維持しているということである。

また、論理的視点から見た場合、「甲は甲である」という自同律は、単なる同語反復ではない。もしそれが単なる同語反復であるとするれば、そこには何らの理解すべき内容もないし、論理の原則としての効力もない。西田によると、「論理の原則として自同律の真意義は寧ろ観念内容の不変的固定を言い表はしたものと見ねばならぬ<sup>44</sup>」のである。そして、この論理的に観念内容を固定するということは、「甲（観念内容）は甲である（不変的に固定する）」ことを意味し、観念内容を一般化することである。言い換えると、或る観念の内容が論理的に己自身に同一であるということは、その一般性を意味することになる。かくして、「一般的なるものは自動的なるものであって、一面に於て自己同一であると共に一面に於て分化發展を意味して居るのであるから、『甲は甲である』といふ論理的自同律は此の如き一般的なるものの内面的發展を言い表はしたものとして、論理的自明性を要求し、論理的理解の原則となることが出来る<sup>45</sup>」とされるのである。

このように論理的自同律が一般的なるものの内面的發展の要求だとすれば、当然のことながら、上述の物の実在的自己同一という形而上学的自同律とその意味するところは同じということになる。ただ、前者に比べて後者がより根本的であることは言うまでもない。かくして、西田によると「実在的同一といふことは論理的同一の發展したものと見ることが出来る<sup>46</sup>」のである。既に、ここでは、実在と論理が一体視されている。

次に、矛盾律は、アリストテレスによって、「同じもの〔同じ属性・述語〕が同時に、そし

てまた同じ事情のもとで、同じもの〔同じ基体・主語〕に属しかつ属しないということは不可能である」と定式化<sup>47</sup>されている。西田自身は、これをアリストテレスの本来の意義として、「同一の物に同一の物を同一の關係に於て肯定すると共に否定するを得ず」と解釈<sup>48</sup>している。ただ、アリストテレス自身は、別のところで、これを単純に「なにもものも同時にあり且つあらぬということは不可能である<sup>49</sup>」としているが、通常「甲は非甲ではない」と表記される事が多い。

いずれにしても、西田は、この矛盾律に関して、自同律が自己を肯定するのに対して、矛盾律は自他の区別を表すものとして特殊な意味を持つとしている。そして、彼によると「甲と非甲とを区別するには、此の二者を統一する一般者がなければならぬ、此の一般者の統一に於て両者の区別、両者の対峙が成立する<sup>50</sup>」のである。つまり、論理的に物を区別するためには、一般者によるその二者の統一がなければならないし、その統一によってその区別が成り立つのである。したがって、論理的に物を区別するという事は即ち統一することであり、物を統一するという事は即ち区別するという事であるが、それはほかならぬ一般者の内面的発展によって行われるのである。石神豊が指摘しているように「ここに西田の『一般者』の位置が明確となる。区別のあるところ統一があり、逆に統一において初めて区別が成立するのである。このことを区別即統一、統一即区別ということもできよう<sup>51</sup>」とされるのである。そして、このような物そのものにおける矛盾が論理的な一般者の内面的性質であって、西田はそれを「論理的な理解の真相である<sup>52</sup>」としている。

さらに、排中律は、アリストテレスによって「あらゆるものは必然に肯定されるか否定されるかのいずれかである<sup>53</sup>」とされるのであるが、西田は、排中律を「甲か非甲か中間者を許さぬといふこと<sup>54</sup>」と解している。そして、彼によると「排中律といふのが此の如き動的な一般者の内面的必然の作用を最も能く明にしたもの<sup>55</sup>」である。つまり、排中律には、甲と非甲の關係を超越ししかもその關係を成り立たせる動的な一般者の働きがあるのである。

以上のように、西田によると、形式論理学の主要な原理である三つの思考法則即ち自同律、矛盾律、排中律は、すべて動的な一般者の内面的発展と見なされる。このようにして論理的な理解は、上に指摘したように、一般的な或者の内面的発展と考えることができるのである。そして、後にも触れるように、「論理的な理解の真の形式は一般的なものが無限の列に於て己自身を發展し限定し行くことである。一般的なものが己を限定するといふことは、更に此者が己を限定し得るといふことを意味して居る。真の動的な一般者は其自身に無限の進行といふことを含んで居る<sup>56</sup>」のである。要するに、西田にとって、論理は動的な一般者の無限なる内面的発展なのである。このことは、石神が述べているように、「いわゆる形式論理は論理的（動的）な一般者



に包摂される<sup>57</sup>」と見なすことができよう。そしてここには、西田特有の所謂自発自展する論理の原形が示されているのである。

次に、数理の理解について検討してみたいと思う。西田は、リッケルトの考えを引き合いに出しながら自説を展開する。

まず、リッケルトは、論理と数理をはっきりと区別し、数の概念を得るためには純論理的概念に非論理的概念を加えねばならないとしている。彼によると、純論理的な対象として「一者」「他者」「統一者」という異質な概念が考えられるが、これだけでは数の概念を導き出すことはできない。それは、「一者」と数の「一」とは全く異なった概念だからである。数の概念の成立には、論理的な異質的媒介者に代わって非論理的な同質的媒介者が必要というのである。

このようなリッケルトの考えに対して、西田は「純論理的区別の基たる異質性と数の概念の基となる同質性とは、リッケルトのいふ様に、全然無関係のものであらうか。却って異質性の一面には何等かの同質性があるでは無からうか。<sup>58</sup>」として異論を唱える。実際、西田によると、「リッケルトは一者即ち同一者 *das Eine, Identische* は己自身に同じきものであって論理的には他者と其位置を交換することができぬ、或物は或物であって他物となることのできぬ所に純論理的区別の意味があるといふのであるが、内容的に全く不定なる単に論理的对象といふべき或物は他物と区別することはできまい。両者の区別は唯、甲より乙を見るか、乙より甲を見るか、見方の相違あるのみである<sup>59</sup>」というのである。つまり、一者と他者は全く別物で、論理的にはその位置の交換はできないというリッケルトの見解に対して、西田は、その両者は単なる論理的对象であり、その内容は不定である、したがって一者と他者の区別は内容の区別ではなく、ただ、見方の違いだけであると考える。西田の立場からすれば、数の概念の基である同質的媒介者と異質な論理的对象とを根本的に区別することは不可能なのである。

そして、西田は、「論理的意識は単に対象となり得ること、即ち或者 *etwas* といふことを内容として発展するのである。普通の論理学も数学も此の如き同じ意識の発展によって創造せらるるものではなからうか<sup>60</sup>」という。したがって、数理と論理の間には、根本的な区別はなく、単に見方の違いがあるのみとされる。つまり、「余の考では、一者と他者との分析の基となる統一と  $1 + 1 = 2$  の基なる同質的媒介者とは同一であるが、唯、論理の見方は此関係を分析し、或物より他物を、又他者より或者を見る抽象的見方であって、数理の見方は此関係の全体を直観する具体的見方であると思ふ<sup>61</sup>」というのである。実際、論理の見方も数理の見方も動的一般者の内面的発展と見られるのであるが、前者が分析的で抽象的見方であるのに対して、後者は直観的で具体的見方とされる。そして、西田によると、リッケルトが「純論理的とって居る一者と他者との関係の基に既に直観的統一が含まれて居る<sup>62</sup>」し、「この統一の真相即ち具

体的発展が数の関係を生ずる<sup>63</sup>」のである。つまり、西田は、数の関係も直観的統一の真相即ち動的一般者の発展によって生じると解するのである。高坂正顕も「この論文（「論理の理解と数理の理解」―筆者注）に於いてはそれ（『善の研究』に於ける「統一的或者」「一般的或者」等―筆者注）は動的一般者とされ、数理の理解も『論理的な一般者の発展の作用』として解され<sup>64</sup>」ているとしている。

さらに、その「動的一般者の発展の過程は先づ全体が含蓄的に現はれ、之より分裂対峙の状態に移り、復、元の全体に還り来って、此処に其具体的真相を明にする<sup>65</sup>」のである。そして、その発展の過程は、ヘーゲルが言うように、an sich から für sich に移り、さらに an und für sich となるのであるが、ここでは、論理的な見方即ち一者と他者の関係は für sich の形であり、数理的見方即ち  $1 + 1 = 2$  は an und für sich の形と見ることができる<sup>66</sup>とされている。

もともと、西田自身は、『思索と体験』の「三訂版の序」（昭和12年）で述べているように、「『善の研究』に於ての純粹経験の自発自展といふ考にも、私には最初からヘーゲルの所謂具体的概念の発展の考が、その根底に含まれていたのである。真に自発自展的な純粹経験とは、存在と当為との単なる抽象的対立を越え、之を自己自身の内的分裂として自発自展的に進み行く動的一般者といふ如きものでなければならぬと考へてゐた<sup>67</sup>」のである。

そして、上にも述べたように「真の動的一般者は其自身に無限の進行といふことを含んで居る」（前出）のであるが、西田によると「無限の系列といふことは所謂直覚によって与えられるものではない。時間空間の無限といふも直覚の形式に理性の無限なる総合を当嵌めて生ずるのである、無限の性質は之を思惟の中に求めねばならぬ<sup>68</sup>」のである。そして、「真に無限なるものは己自身の中に変化の動機を蔵して居るものである、即ち己自身にて分化発展するものである、ヘーゲルの語を以て云へば他との区別を自己の中に aufheben して居る独立者、即ち das Fürsichseiende である<sup>69</sup>」とされる。

そして、西田は、デデキント<sup>70</sup>の「或体系が自分の中に自分を写し得る時に無限である Ein System S heisst unendlich, wenn es einem echten Teile seiner selbst ähnlich ist.<sup>71</sup>」という考えや「ロイス<sup>72</sup>の所謂自己代表的体系 selfrepresentative system が無限である<sup>73</sup>」という考えを挙げながら、「我々は我々の反省的意識に於て、自己を思惟の対象とすることを又自己の思惟の対象とすることが出来る。斯くして恰も両明鏡の間に映ずる影の如く、又ロイスが挙げて居る英国に居て英国の完全なる地図をひく例の如く無限に進んで行くのである。此処に所謂無限の真相がある、時間空間の無限といふ如きことも斯くの如き思惟の無限性に由るのである<sup>74</sup>」と述べている。確かに、我々は反省的思惟によって、「自己のことを考える」し、また「自己のことを考えることを考える」ことができる。以下同様にして、そこに無限性が成り立ち、含蓄的

現われから分裂対峙の状態へ移り、また全体へ還り、具体的な真相を明らかにする発展的思惟つまり真の統一が可能になってくる。実際、石神豊も述べているように「ここでいわれる無限性とは、『含蓄的全体』から『具体的真相』へと向かう思惟の発展＝統一である。われわれが何かを『考える』ということは、じつはこの『考えるということを考える』ということを含んでいる<sup>75)</sup>」のである。

このようにして、西田によると「思惟の統一の真相は、自覚の統一に於ての様に、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であって、即ち自己の中に変化の動機を蔵し己自身にて無限に進み行く動的統一で在ると云はねばならぬ<sup>76)</sup>」のである。つまり、「自己の中に自己を写す」自覚は、その中に変化の動機を蔵しながら無限に進み行く動的統一であり、動的な一般者なのである。

もともとここで論じた「論理の理解と数理の理解」という論文の主意は、西田によると「すべて我々の思惟作用といふのは動的な一般者が己自身を發展する過程であって、此發展の進行が即ち我々の理解となる<sup>77)</sup>」ということであったが、その動的な一般者は、上述のように自覚の無限性に基づいている。そして、このようにして西田哲学の根底にある「自覚」の概念が導入され、その論理化が始まるのである。

### 3. 自覚的体系としての自同律

西田哲学における自覚は、言うまでもなく、心理学的な自覚ではなく、先験的自我的自覚であり、フィヒテの事行 Tathandlung の如きもの<sup>78)</sup>とされる。そして、その自覚的体系は、意味であるとともに実在であり、前節でも示したように、無限の發展を含む<sup>79)</sup>ものである。また、それは、経験の体系であると同時に思惟の体系であり<sup>80)</sup>、知覚的経験のようなものも含まれる<sup>81)</sup>。したがって、西田哲学においては、自覚は哲学の根本原理とも言うべきものである。

ここでは、このような自覚のすべてに渡って論究する余裕はないが、極めて形式的な自覚的体系とされる自同律の判断の論理的思惟経験をとり上げて、その議論の基礎となる問題として当為と存在、対象と認識作用、形式と内容の対立及び相互の関係など<sup>82)</sup>について論究してみたいと思う。これは、自覚の論理化もしくは論理の自覚化の問題とも結びつくが、要するに自覚的体系としての自同律の思惟経験を吟味することによって、自覚の基礎を明らかにし、哲学の原理としての自覚の在り方を問うてみたいと思う。

この自同律については前節でも触れたが、そこでは、自同律は、まず形而上学的には、物の実在的同一を言い表し、論理的には、観念の内容の不変的固定化つまり一般化を言い表してい

るとされる。そして、いずれの場合も、自同律は、動的一般者の内面的発展を表明したものとされている。しかし、それだけでは、自同律が十分に解明されたとは言えない。というのは、石神が指摘しているように、「この論文では自同律という論理法則の根底に、まだ『自覚』が明瞭には位置づけられていない<sup>83</sup>」し、そのことによって、「形而上学的理解の妥当性についても、また論理的思惟の理解における一般者のあり方をも、不十分なもの<sup>84</sup>」と思われるからである。

したがって、ここでは、そのことを踏まえて自覚と論理を関連付けながら、自同律を検討してみたい。まず、西田は「甲は甲である」という自同律の判断が何を意味しているかを問う。彼によると、これは、我々が或一つの思惟対象（甲は）を定めて、その思惟対象がそれ自身に同一である（甲である）といふこと、即ち「思惟対象の不変性を言ひ表はしたもの<sup>85</sup>」であり、「我々の判断作用の根底となる一種の論理的当為を言ひ表はしたもの<sup>86</sup>」である。

それでは、その論理的当為とは何か。それは、西田によると新たな意識の創造で、「単なる時間的連続にては表はすことのできない高次の意識の発現<sup>87</sup>」であり、そこには「時間上に去来する意識の上に現はれることのできない一層深い意識が現はれてくる<sup>88</sup>」のである。そして、それが当為の意識とされ、論理的当為をなすものである。

このように、当為の意識は、単なる時間的意識に表すことはできないのであるが、意識の上に現れる場合には、「時間的連続の形を取って現はれる<sup>89</sup>」のである。それは、判断の意味がただ一つの意識では表すことができず、「二つの意識の関係の上に成立する<sup>90</sup>」からである。しかし、単なる時間的意識に表すことのできない当為の意識は、どのようにして時間的連続の形を取って現れ、しかも二つの意識の関係を形作ることができるのであろうか。それは、西田によると、創造する意識に現れる「我々の心象は固定せる事実ではなく、それ自身に衝動的勢力を有つ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<sup>91</sup>」から、そのようなことが可能になるのである。実際、判断は、このような意識の流れの中で経験される一種の体験 *Erlebnis* である。前節でも触れたが、我々は意識の内面的必然的發展作用の中で、判断を直接経験するのである。

このような観点から、「甲は甲である」といふ自同律を考えてみると、先ず主語の「甲」は単なる「甲」ではなく、次に「甲である」を伴うべき「甲」である。つまり、それはただ単に「甲」ではなく「甲は」である。この自同律の判断に表されるべき同一者 *das Identische* は、主語の「甲」でもなければ客語の「甲」でもない。これらの二つの甲は、西田によると、同一者が自己を顕現する手段というよりも、同一者そのものを構成する要素である。判断とは、「一般者 *das Allgemeine* が己自身を分化発展すること<sup>92</sup>」なのである。

また、その際、判断においては関係するものは、意識の内であり、「内部的必然の関係である、生きたものの自らなる発展<sup>93</sup>」なのである。したがって、西田は「真の判断の意識とは我々が直ちに内から体験する意識それ自身の内面的発展の経験である。此の如き判断の現象学 *Phänomenologie* ともいふべきものと、意味其者との間には不可分離の関係あることを認めねばならぬではなからうか。判断の意識は意味の表現といはんよりは寧ろその活動である、意味を特殊化する或物ではなく、意味其者に必然な特殊化的作用である、この活動、この作用を離れて意味を考へることはできぬ<sup>94</sup>」としている。石神が述べているように、「この判断する意識作用は、判断の意味と不可分であると云うのが、ここでの西田の主張である<sup>95</sup>」ということができよう。実際、判断の意識は、それ自身の内面的発展の経験であり、意味を表現するというよりは意味そのものに必然的な活動であり、その作用なしに意味を考へることはできない。

通常、判断の意識は時間上の心理作用と見なされるため、意味そのものはその作用を超越していると考へがちであるが、実は、判断の意識は、意味と作用の統一であり、一つのものの分化発展である。そして、「判断の体験は時間の範疇に属すべきものではなくして寧ろ之よりも遙かに根本的な意識の事実<sup>96</sup>」なのである。西田によると、意識の内面的発展の経験つまり論理的判断作用の意識は、時間を超越した体験であり、したがって心理作用に属すべきものではなく、直ちに意味そのものと不可分離の関係を有し、意味と共に具体的な一論理的意識を成すものである。「甲は甲である」という自同律の意味は、意識の内面的発展という思惟体験 *Denkerlebnis* なしには考へられないし、「意味とこの体験とは一つ<sup>97</sup>」なのである。実際、我々にとって「意味がある」のは、我々の思惟作用による意味であり、それを超越した意味ではない。その限りでは、意味と作用は、一体化しているのである。

しかし、そのことと存在との関係はどのようになるのであろうか。このような疑問に対して、西田は存在と思惟体験の根本的な関係を自同律の中でさらに明らかにして行く。

まず「物が存在する」という場合、それは、通常、我々の直接経験を離れて、我々の主観を超越した存在と考へられがちであるが、西田の場合はそうではなくて、「存在界は思惟対象界の一部分<sup>98</sup>」なのである。具体的な直接経験においては、主観と客観の絶対的な区別はなく、「主観、客観の区別はその見方の相違に過ぎない、その統一の基礎となる方面が客観的と考へられ、統一の働きの方面が主観的と考へられる<sup>99</sup>」のである。別の言い方をすれば、「一つの意識が静止の相に於て見られた時が客観で、その発展の相に於て見られた時が主観である、而して真実在はこの両方面を統一せる自覚的發展<sup>100</sup>」なのである。

このことは、形式と内容についても当て嵌めることができる。通常、形式と内容とは、峻別されるが、西田の場合は、両者は一体化されている。つまり、西田によると、「甲は甲である」

といふ形式は「甲」といふ内容を生じ、「甲」といふ内容は「甲は甲である」といふ形式を生じ、ここに西田の特色がある。実際、意識の形式と内容は、意識の性質によって区別されるのではなく、「如何なる意識でも形式として見ることもできれば、内容又は質料として見ることもできる<sup>101</sup>」のである。

要するに、自覚における主観と客観、形式と内容或いは当為と存在は、相対立する二つの実在ではなく、統一された真実在の二つの方向にすぎない。それらは、本来一つのものなのである。そして、「単なる存在は当為を伴ふことによって己自身に還る<sup>102</sup>」とされる。これは、高坂が述べているように「静的なものとしての客観、或は単なる存在としての事実、動的方向としての主観或は当為の意識に結びつくことによって自発自展する自覚の真相に帰る<sup>103</sup>」ということなのである。このようにして、西田の「自覚は心理的更には認識論的意義に止まるものではない。それは真実在そのものの姿であり、真実在に触れる方法であり、手引き<sup>104</sup>」なのである。

勿論、数理のような単なる思惟対象と自然科学的存在とを直に同一視することはできないが、西田によると「判断意識の根底となる客観的世界を抽象的に考へたものが自然科学的世界となり、その主観的作用の方面を抽象的に考へたものが心理的現象界となる<sup>105</sup>」つまり思惟対象となるのである。そして、前者の客観性は後者の客観性に基づくと考えべきで、「存在の客観性は当為の客観性に基く<sup>106</sup>」とされる。

この点に関連して、西田はフィヒテの事行を手がかりに吟味している。ただ、西田は「その時、私の取った立場はフィヒテの事行に近きものであった。併しそれは必ずしもフィヒテのそれではなかった<sup>107</sup>」と述べている。つまり、西田は「フィヒテの事行に近きもの」によってすべての実在を考え、価値と存在、意味と事実の結合を説明しようとしたのである。

まず、西田は「フィヒテは『我』といふことは『我が我に働くこと』であると云って居…而してかく自己が自己を反省するといふこと、即ち自己が自己を写すといふことは、単にそれまでのことではなくして、此中に無限なる統一的発展の意義を蔵して居る<sup>108</sup>」とした上で、「『ある』といふことと『当為』といふことは一つの経験の両面である。而して斯くの如く『ある』と『当為』と一つであるといふことがフィヒテの所謂事行である。即ち最も深き意味に於て我々の自覚である<sup>109</sup>」と述べている。

このように西田は、自分の自覚とフィヒテの事行を「存在と当為の一体化したもの」と考えているのであるが、フィヒテはよく知られているように、事行を全知識学の「端的に無制約なる第一根本命題」としている。そして、これは、「あらゆる意識の根底に横はり、これ在るに依ってのみ意識を可能ならしめる<sup>110</sup>」いわば哲学の第一原理とされる。

フィヒテによると「AはAである」という命題は、全く確実に明らかな命題であるが、「我は我である」という命題とは、形は同じ自同律であるが、その意味するところが全く違っている。つまり、「AはAである」という命題は、「Aが在る」ことを意味しているのではなく、「もしAが在るならば、それならAは在る<sup>111</sup>」ということの意味している。しかし、「若しAが自我の内に定立されてあるなら、それならAは定立されてある、或は、 $\neg A$ は在る<sup>112</sup>」とされる。

一方、「我は我である」という場合、フィヒテによると、我は自己自身を定立し、それだけで我は存在する。また逆に、我は存在するというだけでその存在を定立する。つまり、「自我は自から自己を定立する、而して自己自身に依る単なる定立に依って自我は在る。また逆に、自我は在る、而して自我はその単なる存在に依ってその存在を定立する<sup>113</sup>」のである。実際、「自我は働くものであると同時に活動の所産である。能動的なるものであると同時に能動性に依って産み出されるものである。活動（Handlung）とそこから生まれた事（Tat）とは一にして正さに同一<sup>114</sup>」なのである。このことから、フィヒテは「我は存在すは一つの事行（Tathandlung）を言ひ表はす<sup>115</sup>」と言うのである。

ここでは、確かに定立する自我と定立される自我は、全く同一であり、自我においては活動と所産が同一なのである。ここに「AはAである」との違いがある。「AはAである」という自同律においては、Aが在るならば、もしくはAが自我のうちに定立されているならば、Aは存在するとされ、Aの存在は、我の存在があつて可能になると言うのである。

このようにして、「AはAである」という自同律が、その自覚的意味をもつのは、「我は我である」という事行によって始めて可能になるのである。その限りでは、後者が前者を基礎づけているということができよう。かくして、フィヒテは、全知識学の「端的に無制約なる第一根本命題」として「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する<sup>116</sup>」という事行の命題を提示するのである。

このようなフィヒテの事行に対して、西田は「甲は甲である」という論理的当為が直ちに「甲がある」ということを含み、「甲がある」ということが「甲は甲である」ということを含んでいるとする。つまり、西田によると、「『甲は甲である』といふ当為は一面に『甲がある』といふことを含み、『甲がある』といふことは一面に『甲は甲である』といふ当為を含むから、この具体的全体を事行といふことが出来る<sup>117</sup>」のである。ここでは、フィヒテが事行を「我は我である」という命題に限定したのに対して、西田は「甲は甲である」という自同律の一般命題に当為と存在が一つであることを見て取り、そこに自覚的意義を見出し、それを事行としている。このようにして、自覚的体系としての自同律が可能になってくる。

ここに、フィヒテの事行とは異なる西田独自の事行が成立するのである。フィヒテは「我は我である」と言う自覚が、「甲は甲である」と言う論理の法則即ち自同律を基礎づけるとするのに対して、西田は逆に「甲は甲である」と言う自同律において当為と存在が一つであることを認め、自覚的意義を見い出している。そして、このように論理の法則である自同律に自覚的意義を見出すことによって、論理の自覚化の可能性を見いだす。この点に関して、石神は「最も一般的な自同律そのものが自覚の意義をもつという、この西田の主張は瞠目すべきであろう。そこには自覚と一般的論理とを、まだ別のものと考えていたフィヒテの立場を乗り越えるものがある<sup>118)</sup>」としている。

上述のように、このような西田の事行は我々に最も直接なる具体的体験であり、この体験の統一的方面が客観的な対象であり、存在と考へられ、これと逆の方面つまりこの原体験の方面が主観的な心理作用と考へられている。そして、西田の事行つまり自覚は、具体的な体験として前へ前へと自発自展しながら創造的に発展するが、その一方で自己の奥へ奥へと深化していく。このように自覚においては、前進とともに遡源が行われる。したがって、「『甲が甲である』といふことを我々は『甲』を反省するといふ、併し『甲』其の者から見れば『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實在たる統一的『甲』が己自身を顕現すること<sup>119)</sup>」になる。

言い換えると、「『甲』を反省するといふことはその根底たる統一的『甲』を直観するといふこととなる、孤立的なるものに対して反省といふことは統一的なるものに対して直観となる、この場合我の働きといふものは一層大なる統一の働きをいふのである。反省といふことは更に大なる統一の直観、更に大なる生命の発展を意味して居る、客観的に大なる實在の発展といふことは主観的には反省を深めることである、反省は實在発展の過程である<sup>120)</sup>」とされる。実際、西田の自覚においては、反省即直観、直観即反省となり、無限の創造的発展が形成されるのである。

このようにして、主観的に「甲は甲である」といふことが直ちに客観的に甲の自己同一即ち「甲がある」といふ事実であり、そのことは、我々の意識の直接的な事実として明らかである。西田によると、「意識に於ては知るといふことが即ちその存在である、働くといふことが即ちその事実<sup>121)</sup>」なのである。

自覚においては、反省するという働きが自覚上の事実であるとともに創造的発展の作用であり、そこでは「事実が発展を生み、発展が事実となる、存在が当為となり、当為が存在となる、自己は自己を反省し発展することによって自己を維持する<sup>122)</sup>」し、「働きが働きを保存し更に発展する所に、当為が当為を維持し更に発展する所に、自覚の統一、自覚の存在があるのであ



る、自覚はそれ自身に依る無限の内面的発展である、真の創造的進化<sup>123</sup>」なのである。

このように「反省が直ちに発展の過程となり、知ることが直ちに事実となるのが自覚である<sup>124</sup>」し、「すべて意識内容は認識者を其中に含むことによって具体的となる、而して認識者を其中に含むといふことは意識内容がそれ自身に発展することである<sup>125</sup>」というのである。具体的な自覚においては、知る我と知られる我が同一なのである。

そして、この「知る我」と「知られる我」つまり「知る」ということと「在る」ということが、互いに契機となって、無限の創造的進化と自己の根底への遡源がなされるのである。これが、上述した「自己の中に自己を写す」ことの実態であり、そこには自己の無限の創造的発展と自己への深化があり、自覚的論理が形成される。実際、石神が述べているように「自覚は、〈我があることを知る我があることを知る我がある…〉と、無限に遡源的に還帰＝発展する構造をもつのである。「知る」と「ある」は我を媒介項として結びつき（「知る我」「我がある」）、無限に深まっていく<sup>126</sup>」のであり、また「自覚的意識はこうした無限性をもっており、ここに自覚的論理が成立してくる<sup>127</sup>」のである。

「甲は甲である」という自同律には、「甲」の自己同一とともに「甲」を「非甲」から区別することが含まれている、このように同一が同時に区別であるということは、この「甲」と「非甲」の根底には統一的同一者があって、その二者は、その同一者の分化発展なのである。そして、この分化発展は、まさに「同一者が自己の中に自己を写す<sup>128</sup>」ことである。そして、西田は「同一が直ちに区別であるといふことは反省せられる自己と反省する自己と同一であるといふ自覚の形に於てのみ可能であるのである、論理的自己同一の真相は自覚の意識にある<sup>129</sup>」というのである。したがって、自同律は、単なる論理的な原則に止まるのではなく、「同一者が自己の中に自己を写す」ことによって、同一と区別を統一する自覚の論理なのである。このようにして自覚の論理化が方向づけられる。

以上は、自覚のほんの基礎的な議論にすぎない。しかし、このような自覚の立場は、西田哲学全体に貫かれている基本的な立場であり、純粹経験を心理主義的とする誤解を解き、「現今哲学の重要な問題と思はれる価値と存在、意味と事実との結合」（前出）とともに「現今のカント学派とベルグソンとを深き根底から結合<sup>130</sup>」することを可能にするものである。それだけではなく、今日の多様化した哲学を結合する可能性さえ秘めている。フィヒテ哲学の研究者である岡田勝昭は、「事行が自覚とされる時（しかも自知ではなく自覚とみなされるところに）、西田の思想の気流が脈動し、無限の深みと可能性がもたらされる。自覚は知の形でもあり、存在の形でもあり、自己という焦点でもあり、現在の重心点でもある<sup>131</sup>」と述べている。また、上田閑照は「実在論と意識論と実存論とが透入し合っているということ、そういうこと

ろに西田哲学の根本の特色を見ることができる<sup>132</sup>』というが、これは、いろいろな立場の哲学に区分される以前の、より根源的な立場から西田哲学が展開されているということである。そのような西田哲学の根柢ともいえる自覚は、まさに今日の多様化した哲学を基礎づけ、それらを結合し、方向づける可能性を秘めているということができよう。しかし、そのことを明らかにするためには、この自覚的体系の根底にあり、「種々なる作用の成立の根元<sup>133</sup>」とされる「絶対自由の意志」が論じられなければならない。それは次の機会に譲りたいと思う。

### 注記

- 1 上田閑照によると『『自覚に於ける直観と反省』は、西田の思索を哲学的に徹底的に鍛えたものであり、厳密な意味ではじめての哲学的著作—西田の、そして日本の—というべきであろう』（1991年、『西田幾多郎を読む』、岩波書店、264頁）ということである。
- 2 西田幾多郎著、昭和41年、『西田幾多郎全集 第二巻』、岩波書店、3頁。以下全集二-3頁のように表記する。
- 3 同上書、4頁。
- 4 全集十三-23頁。なお、491頁以下の下村寅太郎の後記も参照。
- 5 全集十六-134頁。
- 6 同上書、135頁。
- 7 同上書、140頁。
- 8 同上書、169頁。なお、上述のように、「心理学講義」では、self-consciousnessは、「自己の意識」と訳されている。また、『『自覚』という言葉はドイツ観念論哲学におけるSelbstweusstseinに由来する』（小坂国継著『西田哲学研究』8頁）という見方もあるが、少なくとも最初期の自覚は、英語のself-consciousnessの訳語である。
- 9 同上。
- 10 同上書、230頁。
- 11 同上書、254頁。
- 12 同上。
- 13 同上書、259～260頁。
- 14 全集十三-91頁。
- 15 同上。
- 16 同上書、92頁。
- 17 同上。
- 18 『善の研究』各編の初出論文及びその原形については拙著「最初期の西田哲学—その2」（川村学園女子大学研究紀要 第23巻 第1号 162頁 2012年3月）を参照。
- 19 全集一-183頁。もっとも、この箇所は、明治42（1909）年に『丁酉倫理会倫理講演集』第80で発表された「宗教に就いて」である。
- 20 同上。

## 西田哲学における自覚の成立

- 21 これは『思索と体験』に所収されている。
- 22 新カント学派は、一般にコーヘンを中心とするマルブルク学派とヴァインデルバントやリッケルトを中心とする西南ドイツ学派とに分けられるが、ここでは主としてリッケルトの考えが取り上げられている。
- 23 全集一-230頁。
- 24 同上書, 231頁。
- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 『善の研究』では「真の純粹経験は何等の意味もない, 事実其儘の現在意識あるのみ」(全集一-10)とされているが, 純粹経験が深まって, 意味や当為の問題が出てくる。
- 28 全集一-231～232頁。
- 29 同上書, 232頁。
- 30 同上。
- 31 石神 豊著, 2001年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 63頁。
- 32 全集一-234頁。
- 33 小坂国継著, 1991年, 『西田哲学研究—場所の論理の生成と構造—』, ミネルヴァ書房, 9頁。
- 34 全集一-267頁。
- 35 石神 豊著, 2001年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 22頁。
- 36 全集一-250頁。
- 37 同上。
- 38 同上書, 251頁。
- 39 同上。
- 40 同上。
- 41 同上。
- 42 同上。
- 43 同上書, 252頁。
- 44 同上書, 253頁。
- 45 同上。
- 46 同上書, 254頁。
- 47 アリストテレス著, 出 隆訳, 1968年, 『アリストテレス全集 12 形而上学』, 岩波書店, 101頁。  
なお, アリストテレスは, 同書で「反対のものどものが同じものに同時に属することは不可能である」とも規定し, 「同じひとが同じものをありと信じると同時にあらぬと信じることは不可能であることは, 明白である」としている。
- 48 全集一-254頁。
- 49 アリストテレス著, 出 隆訳, 1968年, 『アリストテレス全集 12 形而上学』, 岩波書店, 65頁。
- 50 全集一-254頁。
- 51 石神 豊著, 2001年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 29頁。
- 52 全集一-255頁。
- 53 アリストテレス著, 出 隆訳, 1968年, 『アリストテレス全集 12 形而上学』, 岩波書店, 65頁。
- 54 全集一-255頁。
- 55 同上。

- 56 同上書, 259 頁。
- 57 石神 豊著, 2001 年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 30 頁。
- 58 全集一-258 頁。
- 59 同上。
- 60 同上書, 260 頁。
- 61 同上書, 261 ~ 262 頁。
- 62 同上書, 262 頁。
- 63 同上。
- 64 高坂正顕著, 1947 年, 『西田幾多郎先生の生涯と思想』, 弘文堂書房, 88 ~ 89 頁。
- 65 全集一-262 頁。
- 66 同上書, 263 頁。
- 67 同上書, 207 ~ 208 頁。
- 68 同上書, 263 頁。
- 69 同上書, 264 頁。
- 70 J.W.R. Dedekind (1831 ~ 1916) ドイツの数学者でブラウンシュヴァイクの工科大学教授。おもな業績は, 代数的整数論の確立であるが, 数論によっても著名である。
- 71 全集一- 264 頁。なお, デデキントの『数とは何か, 何であるべきか』の邦訳では「集合  $S$  は, もしそれ自身の真部分集合に相似ならば, 『無限』である」(デーデキント著 河野伊三郎訳『数について』, 岩波文庫, 80 頁)とされ, その原注では, 「 $S$  が無限であるというのは,  $S$  の真部分集合の中へ,  $S$  を区別のつく (相似) 写像で移行できるような真部分集合が存在することである」(同上書, 81 頁)とされている。
- 72 Josiah Royce (1855 ~ 1916) アメリカの哲学者でハーバード大学教授。客観的観念論を説く。ここで西田が取り上げているのは, ロイスの 1901 年に出された *The World and the Individual, 2vol., First series, supplementary essay* である。
- 73 全集一-264 頁。
- 74 同上。
- 75 石神 豊著, 2001 年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 32 頁。
- 76 全集一-265 ~ 266 頁。
- 77 同上書, 266 頁。
- 78 全集二-3 頁。
- 79 同上書, 4 頁。
- 80 同上書, 5 頁。
- 81 同上。
- 82 全集二-4 頁。
- 83 石神 豊著, 2001 年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 69 頁。
- 84 同上。
- 85 全集二-47 頁。
- 86 同上。
- 87 同上。
- 88 同上。
- 89 同上。

西田哲学における自覚の成立

- 90 同上。
- 91 同上。
- 92 同上書, 48 頁。
- 93 同上。
- 94 同上書, 49 頁。
- 95 石神 豊著, 2001 年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 73 ~ 74 頁。
- 96 全集二 -50 頁。
- 97 同上書, 51 頁。
- 98 同上書, 55 頁。
- 99 同上書, 62 頁。
- 100 同上書, 69 頁。
- 101 同上書, 72 ~ 73 頁。
- 102 同上書, 61 頁。
- 103 高坂正顕著, 1947 年, 『西田幾多郎先生の生涯と思想』, 弘文堂書房, 97 頁。
- 104 同上書, 101 頁。
- 105 全集二 -62 頁。
- 106 同上書, 55 頁。
- 107 同上書, 12 頁。
- 108 同上書, 15 ~ 16 頁。なお…のところには, フィヒテの『知識学の新叙述の試み』(1797 年) からドイツ語の原文 *Also der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst; und umgekehrt, ein solches Handeln auf sich ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* が引用されている。このところは, 邦訳では「自我の概念或はその思惟は自我自身の自己へ向つての働らきに於て成立する, また逆に自己自身へ向つてのかくの如き働らきは自我の思惟を与へそれ以外の何等の思惟をも全然与へない。」(フィヒテ著, 木村素衛訳, 1985 年, 『全知識学の基礎』上巻, 岩波文庫, 71 頁) となっている。
- 109 同上書, 59 頁。
- 110 フィヒテ著, 木村素衛訳, 1985 年, 『全知識学の基礎』上巻, 岩波文庫, 101 頁。
- 111 同上書, 105 頁。
- 112 同上書, 107 頁。
- 113 同上書, 110 頁。
- 114 同上。
- 115 同上。
- 116 同上書, 114 頁。
- 117 全集二 -59 頁。
- 118 石神 豊著, 2001 年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 81 頁。
- 119 全集二 -63 頁。
- 120 同上。
- 121 同上書, 64 頁。
- 122 同上書, 66 頁。
- 123 同上。
- 124 同上書, 68 頁。

- 125 同上。
- 126 石神 豊著, 2001年, 『西田幾多郎—自覚の哲学—』, 北樹出版, 86頁。
- 127 同上書, 87頁。
- 128 全集二 -69頁。
- 129 同上書, 69-70頁。
- 130 同上書, 3-4頁。
- 131 岡田勝明著, 2000年, 『フィヒテと西田哲学—自己形成の原理を求めて』, 世界思想社, 67頁。
- 132 上田閑照著, 1991年, 『西田幾多郎を読む』, 岩波書店, 303頁。
- 133 全集二 -290頁。