

西田哲学における「事実」と「時」について

山中崇史

1. はじめに

西田哲学における「事実」とは何か。西田の初作 1911 (明治 44) 年に出版された『善の研究』の冒頭で事実は登場する。この著作が「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」(1 巻 4 頁) と企図されていることは有名である。しかし、純粹経験は、また「純粹経験の事実」(同巻 10 頁) といわれる。それでは、純粹経験の事実を哲学的に考察するとはどのようなことであろうか。

既に先行研究では、その点について明確に示されている。白井氏は、「純粹経験の事実とは、我々の自己が生きているという事実を表現する言葉であり、【中略】他との矛盾衝突を含みながら自己を発展させていくような動的なプロセス」¹ であると述べる。つまり、事実を考察することは、純粹経験の矛盾と統一の二面性を一つのものの両面としてとらえることにほかならない。

また、小田桐氏は、西田の 1930 (昭和 5) 年の『無の自覚的限定』における事実について考察している。そこで西田の事実は行為と物が一つのものとして考察されると指摘する。その上で、西田のいう事実そのままというものに価値が含まれているかどうかを問い、「西田における意志と善との関係はより非二元論的である。つまり、事実が事行と切り離し得ないのと同時に、事実における当為と存在も一体のものであると考えられている」² と結論づけている。

本稿では、こうした事実を「時」と関連付けて考察していきたい。先行研究においても、たとえば美濃部氏は「西田は、経験の事実の時間性を出発点とし、時間的であるとはどういうことかを考察して時間性の成り立つ形式を明らかにし、経験のもつそのような時間性の形式は絶対無の自覚としての事実の経験の形式にほかならないことを示す」³ と説いている。また、氣多氏は「事実が事実自身を限定するという考え方

¹ 白井雅人「純粹経験の「事実」とは何か：西田幾多郎の出発点とその内実」『哲学論集』40 号 上智大学哲学会 2011 年 132 頁、【】内筆者。

² 小田桐拓志「アイデアと事実性——西田の活動説について——」『西田哲学会年報』18 号 西田哲学会事務局 2021 年 46 頁。

³ 美濃部仁「絶対無と個」『西田哲学会年報』第 17 号 西田哲学会 2020 年 68 頁。

によって、西田は歴史を考える一つの基盤を得た」⁴と解説している。両氏の指摘を整理すると、時の形式は事実から考察されていることになり、さらにそれは歴史を考える上でも重要であるとされている。

とはいえ、先行研究では『善の研究』あるいは『無の自覚的限定』における事実や時について哲学的に詳論されてはいるものの、事実と時の関係がどのような思想的展開をもっていたかについては詳しく述べられていないように見受けられる。

そこで本稿では、事実から時が考察されているとの見通しを立て、以下のように論述を進めていきたい。まず、『善の研究』における事実の基本的な意味について確認し、そこで時がどのようにとらえられているのか考察する。次に、西田と同時代的に事実論に取り組んだ思想家である、高山岩男 (1905-1993)、三木清 (1897-1945)、瀧澤克己 (1909-1984) の言説を参照しながら、事実論の構造を示す。その上で、田辺元 (1885-1962) の批判から非合理性への問いをみて、西田の事実論へそれを繋げる。さらに、『無の自覚的限定』において事実が、絶対無の場所においてであるとされていることを確認しながら、非合理的なるものが合理的に解釈されるとき、事実の自己限定というあり方をとることを考察する。最後に、永遠の今の自己限定としての現在の自己限定は、事実の自己限定のあり方をもとに考えられていることを指摘する。このように西田の思想の進展を追うことで、事実から時がどのように考察されていることになるのかについて明らかにしたい。

それではまず、『善の研究』における事実と時についてみていくこととする。

2. 『善の研究』における事実と時について

西田哲学における事実とはどのようなものであろうか。また、時とどのように関係するのであろうか。ここでは、『善の研究』から事実の基本的な意味を確認しながら、その事実が、「現在」という言葉とともに時との関係において、どのように論じられているかについて確認していきたい。

『善の研究』の冒頭をみると、「経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てゝ、事実に従うて知るのである」(1 卷 9 頁) とある。直接経験すなわち純粹経験とは、意識する主体や意識される客体というように分かれたものではなく、未だ主も客もない経験である。このように経験された出来事は、「毫も思慮分別

⁴ 氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理——生死をめぐる哲学』慶應義塾大学出版 2020 年 165 頁。

を加へない、真に経験其儘の状態」(同巻同頁)であるために、「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である」(同巻 10 頁)とされる。

さて、ここで注意しておかなければならないのは、経験される意識現象の事実が真実在であるという点である。実在とは通常、客観的に物があることをいう。しかし、西田は「普通には固定せる物体なる者が事実として存在する様に思うて居る。併し実地に於ける事実はいつも出来事である」(同巻 66 頁)と述べる。物があるというような我々の認識は、物が存在しているから起こるのではなく、物がある事という出来事から生じる。そして西田は「我々がまだ思惟の細工を加へない直接の実在とは如何なる者であるか。即ち真に純粹経験の事実といふのは如何なる者であるか」(同巻 58 頁)と問う。つまり、ここでは物があるという実在を経験し意識する事としての事実が問われているのである。したがって、事実とは、実地すなわち現実における出来事を指しているのである。

とはいえ、たんに実在が意識の問題であるとするならば、個人的な妄想や独断も事実といえるのではないか。もちろん、それは本来の意味で事実ではない。むしろ、私というような自己意識の問題は、事実から考えられなければならない。「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(同巻 4 頁)と述べているように、西田は自己意識に先立って意識現象の事実から考えるのである。そのため、意識現象の事実を問うということは、本当の実在を明らかにするという意味で、根本的に真実在を問うということと同義である。

以上のことから、事実という言葉には、意識現象が事実であること、そして、意識現象の事実が真実在であることという、二つの意味が見出せる。たとえば、『善の研究』において、「純粹経験の事実」という言葉が散見されるとともに、「純粹経験の事実が唯一の実在で」(同巻 189 頁)あり「具体的真実在即ち直接経験の事実」に於ては分化と統一とは唯一の活動である」(同巻 191 頁)とも述べられている。一見すると、意識現象の内実を指してそれが「事実」と言われる場合と、「事実」が真実在であると言われる場合とでは、「事実」の文章上の意味が異なると解釈されるべきであるともとらえられる。にもかかわらず、ここであえて事実が、意識現象のみならず実在の問題にまで踏み込んだ、いわば二重の意味を持つと考察したいのは、『善の研究』で真実在は常に同一の形式をもつとされ、その形式が事実の二重性を言いあらわしていると考えられるためである。真実在がもつ形式とは何か。西田は次のように述べる。

先づ全体が含蓄的 implicit に現はれる、それより其内容が分化発展する、而して此の分化発展が終わつた時実在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていへば、一つの者が自分自身にて発展完成するのである。(同巻 63 頁)

ここで西田は実在の分化発展と統一という形式を説いている。全体が含蓄的にあらわれるとは、「例へば一文章を意識の上に想起するとせよ、其主語が意識上に現はれた時已に全文章を暗に含んで居る」(同巻 64 頁) というように、一つの物事からその全体像が浮かび上がることをいう。また、内容が分化発展するというとき、「但し客語が現はれて来る時其内容が発展実現せらるゝのである」(同巻同頁) といわれる。つまり、一つの物事はたんに一つであるのではなく全体を暗示しており、それはあたかも文章で主語が結び付いてもつ目的語があるように、全体から再び別の物事が結びつけられるとき、文章全体が完成するように、実在の全体が実現されるのである。

このように「……実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである」(同巻 69 頁、……筆者) といわれ、この実在の根本形式を「統一的或者の自己発展」(同巻 181 頁) であるという。こうした実在の分化発展と統一あるいは一と多の根本的統一という形式をみると、この形式こそが事実の活動であって、そのために意識現象の事実のあり方は、そのまま実在の根本形式を示すといえるのである。

さて、この統一という根本形式から時はどのように考えられているのであろうか。ここで時についてみたいのは、一と多という言葉を借りるなら、一つの過去が多くの未来へ展開するともいえ、逆に多くの過去が一つの未来へ集約するといえるためである。しかしながら、先に見てきたように西田は、純粋経験は事実そのままの現在意識あるのみであるという。では、現在意識のみであるということと、過去から未来へ流れるという時のあり方は、どのような関係にあるのであろうか。西田は次のように述べている。

意識現象は時々刻々に移りゆくもので、同一の意識が再び起ることはない。昨日の意識と今日の意識とは、よし其内容に於て同一なるにせよ、全然異なつた意識であるといふ考は、直接経験の立脚地より見たのではなくて、反つて時間といふ者を仮定し、意識現象は其上に現はれる者として推論した結果である。【中略】時間といふものは我々の経験の内容を整頓する形式にすぎないので、時間といふ考の起るには先づ意識内容が結合せられ統一せられて一となることができねばならぬ。【中略】されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、反つて時間は此統一作用に由つて成立するのである。意識の根柢には時間の外に超越せる不変的或者があるといわねばならぬことになる。(同巻 73-74 頁、【】内筆者)

ここで西田は、時が意識の統一作用によって成立するものであると述べている。昨

日の意識と今日の意識が同一であるというのは、過去にあった物事と未来にあらう物事を因果関係的に結びつけて整頓する時の形式である。昨日から今日そして明日へと刻一刻移り行くということは、それをどこまでも現在からとらえる意識があるためである。こうした過去あるいは未来を同一の意識現象としてとらえるとき、むしろ意識の統一作用によって時は成立すると考えられていることになる。

こうして意識の根本には動いて動かざる自動不息の不変的或者があるといわれる。過去から未来へという時の流れは不変的或者の発展であり、「時間の経過とは此発展に伴ふ統一的中心点が変じてゆくのである、此中心点がいつでも「今」である」(同巻 74 頁)と述べられる。つまり、昨日と今日の意識を直接に結合する統一作用が時を成立させるのである。この「統一作用が根本的事実である」(同巻同頁)とされる。

以上のことから、時は事実から成立しているとひとまずはいえる。しかしながら、問題点も多く残されている。事実とは、意識現象の厳密な統一の状態とその作用であるが、そこでは分化発展や矛盾衝突といった不統一の論理が十分に説明されていないといえる。たしかに、統一と不統一については「実在は一に統一せられて居ると共に対立を含んで居らねばならぬ」(同巻 77 頁)と述べられてはいるものの、こうした対立はあくまでも統一の立場から考えられたものである。

たとえば、現在意識が過去の意識に働きかけられ対立することによって「……純粹経験の状態が分析せられ破壊せられるやうになる。意味とか判断とかいふものはこの不統一の状態である」(同巻 16 頁、……筆者)と述べられている箇所では、詰まるところ、ある物事を分析し、そこから意味や判断をみつけることは、他の物事との対立を包む統一から考えられているのである。この説明は、先に見てきたように、現在を中心に時の流れが考えられていることと同様である。いわば、統一こそが肝要なのであり、統一不統一という状態は「よく考へて見ると畢竟程度の差である」(同巻同頁)と述べられることになる。

このように統一作用を根本形式におくとき、時は永遠と関連して、次のように説明されることになる。

神には過去も未来もない、時間、空間は宇宙的意識統一に由りて生ずるのである、神に於ては凡てが現在である。アウグスチヌスのいつた様に、時は神に由りて造られ神は時を超越するが故に神は永久の今に於てある。(同巻 184 頁)

アウレリウス・アウグスティヌス (354-430) の永久の今 (永遠の今) に注目してみると、ここで西田が説明している内容は、過去も未来もない、すべて現在であるという点は注目すべきであろう。とはいえ、たしかに、ここで述べられているのは神

の統一であることに留意しなければならない。そうであるならば、むしろ真実在の根本形式をみるとき、ここではたんに過去も未来もない、のではなく、現在のなかに過去や未来が包まれていると説明すべきではないのか。つまり、現在の他として対立するような過去や未来について十分に考えられていないために、時が事実から成立するとはいっても、事実から時の流れがどのように説明できるかについては明らかにされていないのである。

このことは、真実在の根本形式のあり方である事実について、より深く追求しなければならない、という課題が残されていることを示している。そのため、後に西田は『無の自覚的限定』において事実から再び考察をはじめるのである。

その『無の自覚的限定』における事実について見ていく前に、『善の研究』以降、西田と同時代の思想家が事実についてどのように論じていたのかについて見ていくことにしたい。

3. 同時代人の事実論について

ここでは、高山、三木、瀧澤の事実論について簡単にではあるが確認したい。彼らの論述を通して、事実論の内容を列举し、西田の『無の自覚的限定』における事実についての考察の足がかりを得ることを試みる。また、西田の批判者である田辺の意見を参照しながら、問題の焦点がどこにあるのかについて明らかにしていきたい。

まずは高山の『西田哲学』⁵から、事実について述べられている箇所を見てみたい。高山は、「知る」と云ふ端的な事実から出発して物心や主観客観の対立を明かになすべきである」(『高山』29 頁)と述べる。高山は、知ることを行為ととらえる。「今私は机に向かつて西田哲学を書きつゝある。これを一つの原本的事実としよう」(『高山』124 頁)。このとき、西田哲学を今まさに書いている高山は同時に「……西田哲学を書かずしてたゞ外よりそれを眺めつゝある私である。私は云はば役者であると同時に観客である」(『高山』126 頁、……筆者)という、今まさに行為している自分の他に、この行為している自分を眺めて知的に反省している自分をとらえ、「考へることも別個の役者としての私の演ずること即ち第二の原本的事実であつて始めより原本的事実と並列して外より天降りの来る事柄ではない。原本的事実の反省も亦第二の原

⁵ 1935 (昭和 10) 年に発刊された高山岩男の『西田哲学』は、1927 (昭和 2) 年『働く物から見るものへ』(後編) から 1934 (昭和 9) 年『哲学の根本問題 (弁証法的世界)』までの西田哲学を解説したものである。高山はこの書において「事実」を、第三章「事実界」(行為的一般者の世界)として位置づけている。

本的事実である。事実以外には何もものない」(『高山』126 頁) と述べる。こうして知的反省的な事実のみに基づく哲学的立場を高山は主知主義であると批判しながら、むしろ、考えるといった知的反省的事実をも行為の中に含まれるとして次のように述べる。

原本的事実は自己自身によつて立つもの、その背後に何ものかを仮定すれば最早や原本的事実ではない。それ故我々は茲からして原本的事実は行為的事実であると云はなければならぬ。原本的事実に於ては知と雖も行である。原本的事実の知的反省も新しき原本的事実であり行的事実である (『高山』128 頁)

事実とは自己自身によって立つものであり、つまり、事実は事実の他にはありえず、言い換えれば、他からの限定を受けない。事実とはまさに体験することによってしか理解できない「行的事実」である。このことから、高山に言わせれば、「先づ自ら事実を体得してみよ」(『高山』143 頁) ということになる。

続いて、三木の『歴史哲学』⁶における「事実」について見てみたい。三木は、「歴史」を「出来事の叙述」 *historia rerum gestarum*」である「ロゴスとしての歴史」と、「出来事」 *res gestae*」である「存在としての歴史」の二つに分けてとらえる(『三木』5 頁)。端的に言えば、「存在としての歴史」すなわち出来事から歴史として叙述されたものが「ロゴスとしての歴史」になる。しかし、「歴史はつねに唯「現在の時間のパースペクティブ」 *Zeitperspektive der Gegenwart* からしてのみ書かれることが出来る」(『三木』17 頁) ならば、ある出来事をもとに歴史を叙述するということは、同時に歴史が現在から改めて叙述されることにもなる。こうして歴史が書かれ書き更えられる現在こそが「事実としての歴史」である(『三木』23 頁)。そして、この事実は、「事実が存在に対して無と云はれるのである」(『三木』91 頁) と述べられ、それは存在に先立つものとしてとらえられることになる。

形而上学的なものは寧ろあらゆる存在を超えるものといふ意味で事実でなければならぬ。かかる事実としての歴史は、存在としての歴史を超えるものとして原始歴史 *Ur-Geschichte* 【中略】と呼ばれてもよいであろう。【中略】それは絶えず運動し、発展する。古き形而上学が存在をもつて変化的な現象となし、これを超えるものを常住不変なものと見做したのとは反対に、事実こそ真に動的なものであり、これに対して存在は寧

⁶『歴史哲学』は 1932 (昭和 7) 年に出版されている。この書は『無の自覚的限定』ほぼ同時期に出版されており西田哲学への言及はないが、「事実」を重要な用語に据えて論じているため、本節で取りあげる。

ろ一面に於て事実の否定として固定的なものと云はれよう。存在の運動と発展とは根源的には事実の運動と発展とにもとづくと思われるべきであろう (『三木』 25 頁、【】内筆者)

三木は、事実としての歴史こそが存在としての歴史を作るものとしてとらえ、「このやうに歴史を作る行為そのものが事実としての歴史」(『三木』 26 頁) であるとし、また事実としての歴史からこそ歴史の叙述が可能になるのであって「歴史を書くということが既にひとつの歴史的行為として事実としての歴史にもとづくのである」(『三木』 262 頁) とする。そういう意味では、歴史が歴史として作られる端緒である事実の現在には原始歴史といえる。

ここまで、高山と三木が言及する事実について確認してきた。この二者を批判しながら西田の事実論を展開したのが瀧澤である⁷。その著『西田哲学の根本問題』⁸は、西田の『一般者の自覚的体系』を通して後期西田哲学への萌芽を第一から第四まで整理して解説している。その第一に「絶対無の自覚そのものとそのノエマ的限定面として広義に於ける行為的一般者、或は表現的一般者というものが厳密に区別せられて、神の自覚そのものが如何なる意味に於ても我々の自覚的行為と単に相即的に考えることを許されない」(『瀧澤』 127 頁) と述べている。第二に、このとき、厳密に区別されるものになるものとして、「有るものは具体的には絶対無の自覚のノエマ的限定面に於いてあるものとして、【中略】すべて我々の行為的自己の自己限定の内容としてのイデア的なものを否定する意味をもったもの」(『瀧澤』 127-128 頁、【】内筆者) としている。ここで瀧澤は、行為的一般者(表現的一般者)における事実と、絶対無そのものにおける事実との間は、厳密に分けられると説明していることになる。

瀧澤にとっての絶対無そのものにおける事実とは、「他からこれを導き出すことの出来ないもの」(『瀧澤』 129-130 頁) であり、「我々が「ノエシス的」に真の「宗教的生命」に撞着すると共に、「ノエマ的」にただこれを認むるほかないもの」(『瀧澤』

⁷ たとえば『西田哲学の根本問題』において、高山については「「先づ自ら行為して事実を体得してみよ」というような非科学的体験主義、小児病的行為主義【中略】は西田哲学の全く与り知らざるところであるといわねばならぬ。」(『瀧澤』 129 頁、【】内筆者) とし、また三木については「西田博士の事実そのものといわれるものも、行為的自己即ち三木氏のいわゆる事実としての歴史を、かくの如く絶対に否定するものをいわれるのであろう。」(同書 314 頁) と批判する。瀧澤は、両者の語る事実が行為の側面に偏っている点を批判していると考えられる。

⁸ 『西田哲学の根本問題』は 1937 (昭和 12) 年の著作である。この書で、瀧澤は後期西田哲学を『働くものから見るものへ (後編)』以後から始まると考えている (同書 101 頁を参照のこと)。

130 頁)である。また、「事実」はむしろ、絶対無そのもののノエマ的限定面 (M_0) に於てあるものとして、アイデアを否定するものである。【中略】アイデアはただ事実から生まれるのである【中略】事実が絶対無のノエマ的限定面に於て直ちにあるものとして、絶対の否定即肯定的に宗教的生命と相直接するということから、事実即して我々の歴史的自己というものが成立し、かかる自己が「宗教的生命」の内容を行為的に見ることが出来る限り、歴史的事実に即してアイデアというものが見られるのである」(『瀧澤』130-131 頁、【】内筆者)と述べる。このように瀧澤が、絶対無そのものの事実と、行為的一般者における事実を分かち理由は次の箇所からもとめられるであろう。

タートザッへはそれ自身我々のタートなるザッへではなくしてタートを否定し、タートがそこから生まれるザッへということの意味しなければならない。それは絶対無の自覚のノエマ面としての表現的一般者に於て直ちにあるものとして、神のタートによって創られ、神のタートによって我々に委ねられた物そのものを意味するのである。(『瀧澤』131 頁)

ここで瀧澤は、事実すなわちタートザッへが、我々の行為・物ではなく我々の行為を否定し、むしろ行為が生まれるような物を意味する、と述べている。そして、物とは神のタートによって創られ我々に委ねられる、と説く。つまり、瀧澤にとっての真の行為とは、端的に言えば、神の創造であるということになる。神の創造において、神の肖像として創られた我々は物である。しかし、その物である我々が物を創る、言い換えれば、神に背き自らの行為によって物を創るとき、この人間の自由な行為は必ず神の創造によって否定されることになる。したがって、瀧澤にとっての事実とは、この根源的な自己否定性にあることになる。

これまで、高山、三木そして瀧澤の事実論について簡単にではあるがみてきた。ここでさらに彼らの事実論の要点を整理してみたい。

まず高山は、西田哲学における事実とは行為であると解説する。さらに行為的事実は、知的反省さえも行為としてとらえることで、事実のほかに事実なしといわれる。いわば行的な事実と知的反省的な非事実はコインの表裏のような関係をもつ、このコインそのものというものをみるなら事実そのもの以外にはありえない。つまり、事実には、事実と事実ではないものを自ら含んでいるという関係がみてとれるのである。

次に三木は、歴史が事実(無)から存在そしてロゴスとして叙述されると述べる。さらに歴史の叙述はつねに事実の現在から新たに書き改められるという。ここで注目したいのは、事実が一つの方向性を持つということである。つまり、事実—存在—ロゴスの関係は、事実から始まり存在を生じロゴスを成立させることになる。三木の事

実論からは、このような論理の道筋をみてとることができる。

さらに瀧澤は、絶対無の内容である事実はアイデアを否定するものであり、また行為の一般者における事実がアイデアを生じないしは見るものとして、この二つを厳密に分ける。このように二つに分けるのは、神の創造と我々の行為を厳密に区別することに起因しているといえる。この点に注目してみれば、我々がいかに行為的にアイデアを形成しようとも、神の創造は我々にとって根本的に不可知であるといえる。

以上を踏まえてみると、事実の論理構造は次のようになる。第一に、原本的行為的事実、あるいは無や現在といわれる事実、そして絶対無の内容としての事実があること。第二に、第一の事実は、非事実的な知的反省や、存在とロゴス、あるいはアイデアを生じさせる立場であること。第三に、第一の事実と第二の非事実は根本的に一つであるということ。この場合、第三の事実は、第一から第二を自らに含みこんでいるために、そこで第一と第二がいかにして成立するか、ということが説明されてはじめて妥当であると認められる。

この事実の構造は興味深いものではあるが、それらを詳しく考察しようとする、行為や表現あるいは存在やロゴスなど多岐にわたる問題に立ち入る必要があるため、ここでは田辺元の一つの問いを取りあげ、それを手がかりに考察を進めたい。『善の研究』以降、1917（大正6）年『自覚に於ける直観と反省』で無の概念が取りあげられ、1927（昭和2）年『働くものから見るものへ』で場所の論理が確立し、1930（昭和5年）年『一般者の自覚的体系』において種々の一般者とその関係が論じられるようになる。この『一般者の自覚的体系』に批判的な問いを投げかけたのが田辺元である。

田辺の批判の一つに「非合理性」への問いがある。田辺は、この非合理性が「絶対無の自覚に対して最後まで否定原理となる」（『田辺』318頁）と指摘し、「絶対無の自覚を終極原理とする一般者の自覚的体系の内へは、自己否定性としての反価値の原理は這入ることが出来なくはないであろうか」（同書320頁）と問う。言い換えれば、不可知的である絶対無が自己自身を知るとき、一体どのようにして知られるのであろうか、というのが田辺の問いである。この問いは、上にみた高山、三木、瀧澤が事実について問題にしたことの核心にあった事柄への問いであると考えられる。

この田辺の問いへの回答の一つとして、絶対無そのものを知ることは叶わずとも、絶対無の自覚的内容である事実が、どのようなあり方で私たちに知られるか、説明することはできると考えられる。つまり、非合理的なるものの合理化は、絶対無の自覚内容である事実から求められる、ということになる。このことは先に指摘したように、第三の事実がいかにか説明できるか、という問題に行きつく。西田は『無の自覚的限定』において田辺の問いに答えていくが、そこにおいては、今述べたような意味において事

実が大きな問題になっているということができる。

では次節から、『無の自覚的限定』における事実についてみていくことにしたい。

4. 『無の自覚的限定』における事実について

ここでは西田の『無の自覚的限定』における事実について検討していくことにしたい。西田は、その「序」において「實在と考へられるものは、その根柢に何処までも非合理的と考へられるものがなければならない。単に合理的なるものは實在ではない、併し非合理的なるものが縦、非合理的としても考へられると云ふ以上、如何にして考へられるかが明にせられなければならぬ」(6 巻 3 頁) と述べる。そして、田辺の批判に応答するかたちで著された論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において、非合理的なものと合理的なものの関係について考察している。本節では、まずこの点についてみていきたい。西田は次のように述べる。

感官に直接する外の世界と考へるものが内の世界であり、考へられた自己の世界といふ如きものは却つて外の世界でなければならぬ。非合理的なるものの合理化が感官的と考へられ、かゝる感官的限定の極限に於て非合理的なるものが即合理的と考へられる所に、外が即内と考へられる所に、自己を見るのである、即ち自己は感官的限定の極限に於て見られるのである、内部知覚と考へられるものはかゝる限定の極限を意味するものでなければならない。併し屢云つた如く我々の自己は単にかゝる限定の極限として考へられるものではなく、そこには合理的なるものが非合理的なるものを包む意味がなければならぬ、否外が内であるといふ意味がなければならぬ、そこには立場の転換がなければならぬ。(6 巻 126-127 頁)

まず、感官に直接する外の世界と考えるものが内の世界であるとは、まだ自己が考えられていない感性的な世界が内であることを指す。ここで想定されるのは、いわゆる素朴實在論の立場である。とはいえ、この立場では、そもそも自己が説明できず、したがって、非合理的なるものを感性的に受け取ることができるといえても、その受け取り方は説明できない。

つぎに、感性的世界が自己の感官に対する世界であると考えられるとき、その極限において非合理的なるものが即合理的なものとして考えられるところに、自己が見られる。内部知覚とは、このように感性的なあり方の極限において自己が考えられることをいう。この自己から一切を説明しようとする、それは、自己の理性的な働きす

なわち合理化によって非合理的なるものがとらえられるという観念論になってしまう。とはいえ、この立場でも、非合理性は説明できない。なぜなら、非合理的というのも合理的概念になるためである。

素朴實在論も観念論も、つまるところ自己の存在を前提に説明するところに問題があることになる。そのため、西田は、こうした感性的なあり方の極限において見られるような自己だけではなく、自己にとっての外の世界すなわち非合理的なものを包むというところに、真に我々の自己があるという。自己にとっての外の世界が非合理的なるものを包むということは、自己の働きによって非合理的なものを合理化することである。たんに受動的な感官の極限に自己があるのではなく、自己は、働くもの、行為するものなのである。むしろ、自己は、無からの自己限定という仕方で非合理的なるものを合理化するところに見出されるものである。それは、事実が事実自身を限定するところにある。

それでは、この事実とは何か。西田は、論文「表現的自己の自己限定」において次のように述べている。

何等かの意味に於て自己が見られるかぎり我々は真の絶対無の自覚に至ることはできない、我々は唯自己自身を失ふことによつてのみ絶対無の自覚に至るのである。此故に我々の自己に対して絶対無の自覚的内容と考へられるものは唯、事実的といふの外はない、我々は事実的なるものに於て絶対無の自覚的内容に触れるのである、否、私といふものがそれに触れると云ふよりも、かゝる事実の自己限定が真の私であるのである。直接に与へられるものといふもの程、真の私といふ意味を有つて居るのである。非合理的なるものの合理化、無にして有を限定する、そこに私といふものがあるのである。内部知覚的事実が即客観的事実であり、客観的事実が即内部知覚的事実であるといふのも、かゝる立場に於てでなければならぬ。(同巻 47-48 頁)

ここで事実とは、絶対無の自覚的内容として考えられている。自覚とは、無が無自身を限定すること、場所が場所自身を限定することである。こういう意味では、私たちは真の絶対無の自覚に至ることはできない。しかし、自己が自己自身を失って、無にして見る自己になるとき、絶対無の自覚的内容としての事実、私たちは触れることができるという。ここに事実の自己限定がみられている。先に見てきたように、内部知覚の立場、非合理的なるものの合理化、そして私あるいは自己ということも、事実の自己限定すなわち事実が事実自身を限定するということに考えられているのである。では、事実の自己限定とはどういうものなのであろうか。続けて引用してみたい。

絶対の事実と考へられるものは、絶対無の自覚のノエマ的内容といふ如きものでなければならぬ。而して斯く絶対無の自覚的内容として与へられたものは、自己自身を限定するものとしてノエマ的方向とノエシス的方向への無限なる限定の意義を含むと共に、逆にそれは無限の両極端から限定せられて居ると考へることができる。【中略】加之ノエマ面がノエシス面に包まれるといふ意味に於て、之に於てあるものは無限に動き行くと考へられるのである、事実が事実自身を限定して行くと考へられるのである。(同巻 48 頁、【】内筆者)

ここで事実、絶対無の自覚のノエマ的内容としてとらえられている。絶対無の自覚は、ノエマ的限定とノエシス的限定の両極端をもち、それぞれに於いてあるものとしてノエマ面的方向には物が、ノエシス面的方向には内部知覚的自己がある。物の底に無限に非合理的なものがあり、内部知覚的自己の底には無限なる自由がある。先に見てきたように、私が何か物を知る、という事態は、ノエマ面における物とノエシス面における内部知覚的自己が、外が即内として把握されたときに成立する。この意味では、逆に事実がノエマとノエシスの両端から限定されるといえるのである。

そこでノエマ面がノエシス面に包まれるというとき、事実が事実自身を限定して行くと考えられている。それは、たとえば「我々が行為的自己の自覚の底に自己自身を没して、無にして見る自己の立場に立つ時、すべて有るものは自己自身を自覚し自己自身を表現するものとなるのである」(同巻 14・15 頁) というように、事実が事実自身を自覚し自己自身を表現することを指すのである。さらに、この表現的自己の自己限定とは、無にして見る行為的自己の自覚的限定の意味をもつ。これをノエマ面がノエシス面に包まれるととらえるとき、無限に動き行く、と考えられ、「その一步一步が肯定と共に否定であり、その一々の中に自己矛盾を含んで居るのである」(同巻 48 頁) と述べられるようになる。

以上のことから、非合理的なるものの合理化は、絶対無の自覚のノエマ的内容である事実の自己限定を説くことで明らかになる、と考えられていることになる。西田は、私たちの行為の一步一步が矛盾を含んでいるという。いわば、非合理的なるものの合理化とは、一つの事実を受け止めてさらに進む行為のあり方をいうのであろう。

それでは、こうした事実のあり方は、私たちにとってどのようなかたちでみとめられるのであろうか。西田は「アウグスチヌスの云ふ如き過現未を含む現在が事実を限定する認識の形式でなければならぬ」(同巻 49 頁) と述べている。次節では、この「時」についてみていくことにしたい。

5. 『無の自覚的限定』における時について

ここでは、時が事実を認識する形式であること、すなわち、非合理なるものの合理化としての事実の自己限定が、時を通して私たちに把握されるとは、どのようなことであるか、ということについてみていきたい。また、このような認識が私たちにとって具体的にどのような意味をもつのかについて論じてみたい。

西田は、「時」についてどのように考えているのであろうか。通常、時とは過去から未来へ直線的に流れていると考えられている。あるいは、そうした時の流れを永遠としてとらえることもできる。しかし、時について西田は論文「永遠の今の自己限定」において次のように述べている。

普通には永遠の過去より永遠の未来に流れ行く絶対時といふ如きものが考へられ、我々は之に於て生れ之に於て死に行くと思へられる。【中略】かかる考へ方によつて真の時といふものが考へられるのではない。時は自己が自己を限定することによつて、現在が現在自身を限定することから始まらねばならぬ、各人の自己のある所そこに各自の時といふものがあるのである。我が時に於てあるのではなく、時が我に於てあるのである、絶対時といふ如きものは考へられたものに過ぎない。(同巻 187 頁、【】内筆者)

ここで時は、たんに過去から未来へ永遠に流れる絶対時とはとらえられていない。このことはすでに『善の研究』において、過去も未来もない、といわれていたことに符合する。また、現在あるいは今という点から時を考えることも同様であるといえる。とはいえ、ここで『善の研究』の解釈と最も異なるのは、現在が現在自身を限定する現在の自己限定からとらえられている点にある。この現在について、永遠の今という言葉を使いながら、西田は論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において次のように述べている。

永遠の今 *nunc aeternum* など云へば、すぐ神秘的と考へられるかも知れぬが、神秘学者はそれによつて「永遠なるもの」即ち神を考へた。併し私の永遠の今の限定といふのは唯、現在が現在自身を限定することを意味するのである。移り行く時と永遠とは現在に於て相触れて居るのである、否、現在が現在自身を限定するといふこの現在を離れて、永遠といふものがあるのではない、現在が現在自身を限定すると考へられる所に真の永遠の意味があるのである。過去は現在の過去、未来は現在の未来と考へられるが如く、現在の現在といふものから過去未来が考へられるのである。現在が現在の中に現在を限

定する「現在の現在」というふものが永遠の意味を有つたものでなければならぬ。(同巻 138 頁)

ここで西田は、永遠とは現在なくして成立しない、のみならず現在が現在自身を限定することが真の永遠である、と述べている。現在が現在自身を限定するということは、いわゆる過去や未来という時の流れも、過去の現在、未来の現在として、今この現在において成立することを指す。こうして「現在の現在」とは永遠という意味をもつために永遠の今とよばれ、また、今が今自身を限定するために永遠の今の自己限定ともよばれる。

では、永遠の今の自己限定と事実の自己限定はどのような関係をもつのであろうか。西田は「事実が事実自身を限定すると考へる時、そこに永遠の今の自己限定の意味がなければならぬ。今が今自身を限定するかぎり、即ち現在が掴まれるかぎり、事実といふものが限定せられるのである」(同巻 134 頁)と述べる。つまり、永遠の今の自己限定において、現在が掴まれるという方向に、事実の自己限定が考えられていることになる。西田は次のように述べる。

永遠の今の自己限定としてのかゝる今の限定は、今を中心として掴む今の方向と掴まれた今の方向とへ、無限の限定が考へられる、即ち絶対無の自覚に於てあるものはそのノエシス的方向とノエマ的方向との無限の限定に於てあると云ふことができる。この無限の両端は結び付くことはできない、結び付くと考へられるかぎり今が今を失ふと云はねばならぬ、単に掴まれた今となる、真の時といふものはなくなる、単なる永遠となるのである。【中略】而してかゝる意味に於て、今が今自身を掴むことを我々の行為と考へることができるであろう。自己自身を限定する今の底には、無限の非合理性があり、それが限定せられるかぎり、掴まれた今の方に合理的なるものが見られる。(同巻 147 頁、【】内筆者)

ここで西田は、時の形式である永遠の今の自己限定を、私たちが把握するような今ととらえて考察している。この今には、掴む今と掴まれた今という二つがあり、それぞれノエシス的方向とノエマ的方向をもつとされる。この両方向が直ちに合一するというならば、先に見てきたように、永遠の過去と永遠の未来としての絶対時と考えられ、そこに今というものはなく、たんに合理的に解釈されただけの永遠となる。しかし、永遠の今の自己限定として、今が今を掴むというとき、掴まれた今の方向だけでなく、私たちの行為と考へられるような掴む今の方向がとらえられるとき、ここに非合理的なるものの合理化がみられるのである。

このことは、前節で見てきたように、絶対無の自覚的内容である事実が、ノエシス・ノエマ的限定の両方向をもつこと、のみならず、ノエマ面がノエシス面に包まれること、すなわち、表現的自己の自己限定が無にして見る行為的自己の行為的自覚の意味をもつことと同様のあり方であるといえる。つまり、永遠の今の自己限定は、事実の自己限定と同様の形式をもつのである。したがって、現在が現在自身を限定する時の形式は、事実の自己限定が説かれることによって、はじめて明らかになるといえるのである。

さて、それでは、これまでみてきたような今や現在というものは、私たちにとって具体的に何を意味するのであろうか。西田は次のように述べている。

時といふのも何等かの意味に於てその両端が結び付いて居ると考へられねばならない、然らざれば時といふものも考へられないのである。併しその両端がノエマ的に結合すると考へられるかぎり、それは時といふものではない、円形を成すものは時ではない、一つの直線が無限の両端に於て合一すると云つてもそれはもはや時ではない。時の無限なる両方向の結合と考へられるものは、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、限定するものと限定せられるものが一であるといふ矛盾の統一に於てあるのである。故に時に於て限定せられたものは唯一的でなければならない、過去は永遠に過去である、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。(同巻 158-159 頁)

これまで見てきたように、たんに絶対時や永遠といわれるものは、西田にとって時とよぶに値しないものである。真に時であるのは、現在が現在自身を限定する永遠の今である。それは、過去や未来へと無限に流れるところにあるのではなく、むしろ、過去や未来がそこから流れるような出立点としての現在にある。西田は、「……現在を中心として一つの世界が定まる」(同巻 133 頁、……筆者)のであり、「我々の行為はいつもそこから出立するのである」(同巻同頁)と述べる。我々が行為するとき、現在を中心にして、過去や未来が統一され、世界が定まるのである。時において限定されるとは、今この現在が唯一の方向をもつことにほかならない。

ここから読み取れることの一つは、かけがえのなさ、であろう。私たちが過去を振り返るとき、とりわけ故人を偲ぶとき、私たちは彼から何を学び、何を受け継いだのか、と考える。そして、それを誰かに伝え、繋いでいく。受け継ぎ繋いでいく、これを一つの方向性と考えるとき、中心となるのはまぎれもなく私たち一人一人である。二度と還らない彼が唯一の人であったと考えることは、同時に私たち一人一人がかけがえのない唯一の今を生きているからこそ、そういえるのではなからうか。このよう

に西田の時の考えをみると、私たちが生きる具体的な意味を明らかにしてくれるのである。

6. おわりに

本稿は、『善の研究』から『無の自覚的限定』まで、事実と時の関係と位置付けについて論じてきた。西田哲学における事実とは、たんに時のうちで過去の出来事を指したのではなく、むしろ過去にあった出来事や未来にあらう出来事を規定するような、今・現在の出来事である。そのために、こうした時のあり方は事実から考察されるという見通しを立て、そこで、事実から時がどのように考察されていることになるのかについて明らかにするために、論述を進めてきた。

まず、『善の研究』で、事実とは、今私たちが経験している現在の意識現象としての出来事を指す言葉であることを確認した。この事実とは、矛盾と統一の両面を持つ統一的或者であるとされる。そこで現在意識の事実を統一的或者として解釈するならば、現在とは意識の流れとして時の因果の中にあり、あくまでも合理的なものと考えることができる。とはいえ、西田は事実のうちに矛盾を見ようとしたのであって、この解釈は誤りであると指摘した。

つぎに、事実が西田と同時代人によってどのように解釈されてきたのかについてみてきた。高山岩男、三木清、瀧澤克己の事実論を確認することで、事実のもつ論理構造を明らかにした。その上で、田辺元の西田批判から、事実のもつ矛盾すなわち非合理性への問いに注目した。

そして、『無の自覚的限定』における非合理的なるものの合理化についての問いを通して、西田の説く事実について確認した。非合理的なるものの合理化とは、さしあたって感官的に知られる内部知覚の事実であり、さらに内部知覚の事実は無が無自身を限定する場所の限定によって説かれる。この絶対無の自覚において、そのノエマ的内容として事実が事実自身を限定する事実の自己限定がみられる。そのため、非合理的なるものの合理化は、絶対無の自覚のノエマ的内容である事実の自己限定から説かれていることを明らかにした。

最後に、事実の自己限定から現在を永遠の今と考えることで、現在を中心点として過去と未来が開かれるというように時が説明されることを確認した。その上で、時が、掴む今と掴まれた今としてノエシス的限定とノエマ的限定の両方向をもつことは、事実の自己限定と同様のあり方をもつと考察した。さらに、永遠の今の自己限定としての現在が唯一の方向性をもつということから、唯一の今を生きる私であると解釈した。

この一連の考察によって、西田哲学においては、『善の研究』では統一を根本形式におくことで現在や永遠というような時のあり方が語られていたが、『無の自覚的限定』にいたると事実が事実自身を限定するという事実の自己限定においてノエシ的限定とノエマ的限定の両方向が見られることによって、掴む今と掴まれた今という両方向をとらえる永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定するという時の形式を語るができるようになった、ということが明らかになったのである。つまり、西田は事実への洞察を深めることで、たんに永遠であることや直線的一方向的に過去から未来へ流れるような時ではなくして、現在を中心に過去や未来が開かれるという真の時のあり方を論理的に説くことができるようになったということがいえる。

後に西田は「我々の自己は絶対現在の自己限定の事実を映す。そこに真に個物的多として我々の自己が成立し、世界が成立する。これが古来、東洋の宗教に於て真の自覚と考へられるものであろう」(10 巻 457 頁) と述べている。ここから、これまでみてきた事実と時の関係は、西田が個物的多としての我々の自己と世界を語る基礎になっていることがわかる。ここで「東洋の宗教」というとき、西田の念頭にあるのは、華厳思想であると筆者は考えているが、これについては論じることは今後の課題としたい。

【略号】

- ・西田幾多郎『西田幾多郎全集』(旧版) 岩波書店 1947-1953 年。旧字体は新字体に改める。書名を省き、巻数と頁数のみ本文中に示す。
- ・小坂国継 編『西田幾多郎研究資料集成』第 1 巻 高山岩男『高山岩男集 I』 クレス出版 2012 年。『高山』と略す。旧字体は新字体に改める。頁数は本文中に示す。
- ・三木清『三木清全集』第 6 巻 岩波書店 1967 年。『三木』と略す。旧字体は新字体に改める。頁数は本文中に示す。
- ・瀧澤克己『瀧澤克己著作集』第 1 巻 法蔵館 1972 年。『瀧澤』と略す。頁数は本文中に示す。
- ・田辺元『田辺元全集』第 4 巻 筑摩書房 1963 年。『田辺』と略す。旧字体は新字体に改める。頁数は本文中に示す。
- ・その他、参考文献については註に示す。