九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

西田幾太郎の場所論とヘーゲル弁証法

荒木, 正見
福岡女学院大学 : 教授

https://hdl.handle.net/2324/1661056

出版情報：福岡女学院大学紀要. 4, pp.49-70, 1994-02. 福岡女学院大学
バージョン：
権利関係：

西田幾多郎の場所論とヘーゲル弁証法

荒　木　正　見

「福岡女学院大学紀要」第4号抜刷
Fukuoka Jogakuin College Bulletin
1994年2月

西田幾多郎の場所論とヘーゲル弁証法

荒　木　正　見

小論は西田幾多郎の場所論をヘーゲル弁証法との内容的連関を手掛かりにして考察するものである。

考察は次のように行われる。まず，西田幾多郎の「場所」の構造を『場所』（大正15年[1]）を中心として考察する。さらに，そこから発生してくることのひとつとして，場所の自己限定の問題がある。これは，一般者と個物，一と多という伝統的な問題でもある。その際，西田幾多郎も意識しているヘーゲル弁証法と比較しつつ考察することで，西田幾多郎の場所概念の一端がより明確になると思われる。

なお，引用は原典に忠実に行ったが，漢字は現代表記に直したことを断っておく。

1．「場所」の構造

テキスト『場所』における議論には，場所概念の基本構造が示されると同時に，そこに至る試行錯誤的とさえ思われる思考過程が示される。その過程には西田幾多郎の場所概念に関わる様々な問題が含まれている。従って，まず結論的な場所概念の構造を確認した上で，その過程を含めて考察することで，場所概念そのものをより詳細に理解する。

まずテキストで述べられる前提として，本論は，存在そのものについての考察であることを確認しておかねばならない。存在は，唯一性と無限性という性質をもってその主な規定と為す。西田幾多郎は「場所」こそが存在その

ものであると述べるのである。

テキストでは，「場所」を，まず，対象と対象とが関係し自己自身を維持するような体系それ自身を維持するようなものとし，また，有るということがそこにおいて言えるような有るということと無いということの区別がないようなものとし，さらに，我と非我との対立を内に包み意識現象をその内に成立させるものとして述べ始める（全集４・P.208-209)。

また，一般にすべての統一的背景としては意識を想定するが，これに対して西田幾多郎は，意識的認識の独自の形態として「自覚」すなわち「自己の中に自己を映すことが知ることの根本（全集４・P.215)」という考えから出立する。この「自覚」は，後にヘーゲルとの比較を通して，主にダイナミズムに関して再び考察するが，ここでは，認識論的構図として，以下の点を確認しておく。『自覺に於ける直觀と反省』（大正６年[2]）ではあらゆる意味に於ける主客対立的認識形式を排除するとして，第一の自己と之を反省する第二の自己との同一，というのは，その両者が直ちに同一というのであり，それは，自己の超越的同一を意識することであると述べられる（全集２・P.17)。つまり，「自覚」とは，「知る」ひとつの形式でありながら，主客対立的な対象認識ではなく，それはいわば，「知ること」そのことの全体のどこかに焦点を合わせるという知り方であるといえる。焦点であるから，自分自身と繋がっているという自己認識はあるし，この自分自身は，時間空間を超越した一者であるという「超越的同一」でもある。

この「自覚」という認識論的構図と「場所」という存在論的構図が結び付くところに「場所」理解の鍵がある。すなわち，「場所」を上に述べたように有無の区別が無い状態として述べる限りにおいては，意識と無意識や自我と非我の区別が生まれるきっかけは見いだせない。しかし，この「自覚」という概念を用いれば世界のさまざまな事柄を生じているさまざまな区別が成立してくる。そしてこのように，知るということを挺子にして，存在の諸様態の成立を説明することになる。しかし，そこには主客統一と主客対立との矛盾が忍び込む余地が充分に残される。これをどのように解決しているのか，

それが以降の考察の中軸となる。

まず，「場所」について最も典型的な議論では，それはどのように展開されるであろうか。

テキスト『場所』第五章において西田幾多郎は，独自の場所論の帰結ともいうべき述語論理としての場所論を展開する。その議論はすでに多くの研究者によって引用されてはいるが，小論の目的に則して分析するためにその議論を辿ってみる。

そこでは「知識の立場から見て最も直接にして内在的なるものは判断（全集４・P.272)」であるとして，その判断の最も根本的なものとされる包摂判断の分析を通して場所概念を導こうとする。この意図は先に述べたように，知るということを挺子にして存在そのものをも語ろうとするものである。この立場は，西田幾多郎にとって『善の研究』（明治44年[3]）にすでにその契機が見られるものであるが，それについては後述するとして，ここではとりあえず議論を追うことにする。

まず，「包摂判断とは一般なるものの中に特殊なるものを包摂することである（全集４・P.272)」とし，「包摂するといふのは，特殊なるものを主語として，一般なるものを之について述語すると云ふこと（全集４・P.272)」と述べられるように主語と述語の関係を問題としていく。そして，それを「概念の一般と特殊といふことが，すぐに包摂的関係に於てある（全集４・P.272)」というように，純粋に論理的地平で考察を進展させる。

例えば普通に主語－述語関係を考えれば，主語は客観的であり述語は主観的であると言うかも知れない。筆者の任意の例として，「この花は赤い。」と述べたときに，「この花」は物理的客観性を持ち，「赤い」は，主観的印象とも言えるからである。しかし，これは，主観客観の対立を前提とした考え方の上に成り立つものである。先にも述べたように西田幾多郎は主客の間に作用を挟むようなこの対立の構図をとらない。例えば高山岩男『西田哲学』[4]において，「主体的な事実をそのまま主体的事実として明らかにしようとすることと主体的な事実をも客体的な存在と誤想して客体的存在として

明らかにしようとすることとは明白に違ふ(P.37)」と述べられ，さらに「我々は端的に知る「こと」を知る「こと」として素直に闡明する道を講じなければならぬ（P.37)。」とされるように，当面はあくまで事柄そのものとして，即ち論理的な地平におけるものとして，主語－述語関係としてのみ議論を遂行する。

ということになれば，主語－述語関係によって表現される判断の客観的妥当性を保証する「概念自身の独立なる体系（全集４・P.273)」が要求され，さらにその概念体系は，全体として自らの存在を保持しなければならない。

ここで西田幾多郎は，主客対立の図式ではなく概念相互の包摂関係から，概念体系が成立しみずからを維持する基盤を考えることになる。それは，「一般的なるものが基となって特殊なるものを包む（全集４・P.273)」と述べられる通りである。つまり西田幾多郎にとって概念体系とは，一般的なものが特殊なものを包むという力動と構成を持つものだといえる。従って「判断とは一般なるものの自己限定（全集４・P.274)」になる。

このように，包摂関係を提起すれば，その包摂関係の諸形態によってはじめて様々な作用が成立することになる。

そこで，ひとつの図式的理解が成り立つ。いま，特殊と一般の関係に着目すれば，「無限に特殊の下に特殊を考へ，一般の上に一般を考へる（全集４・P.274)」という図式である。この時，一般と特殊の間に隙間があれば，このような一般によって包摂された特殊相互は，ただの異なるものである。しかし西田幾多郎がとる立場として，「一般の面と特殊の面が合一する時，即ち一般と特殊との間隙がなくなる時，特殊は互に矛盾的対立に立つ，即ち矛盾的統一が完成する。(全集４・P.274)」とされる。つまり，前者のように両者の間隙がある場合には，一般は，様々な特殊を包摂しているという，ごく常識的な事態である。これに対して，後者のように一般と特殊とが相互の間隙を失くすということになれば，一般であることが同時に特殊でもあるのだから，全体の外見は一般に統合されていると同時にまた，特殊が存在し，特殊は多でもあるから，特殊相互は同一地平における異なるものとして相互

に矛盾した関係になるのである。

そうすると次に，このような矛盾的関係を自らに包摂している一般は統合的なものであるから，一般の側から言えば，一般は特殊相互をただ単に矛盾的に放置しているというのではなくまさに自らの統合の内において特殊相互を構成している，と言わなければならない。すなわち，「一般は特殊を包むのみならず，構成的意義を有って来る。(全集４・P.274)」と述べられることになる。

さらにこの場合，「述語面が主語面を離れて見られないから（中略）之を無の場所といふ（全集４・P.275)」とされる。

ここで，ひとつの問が生まれる。これが存在を指すのならなぜ「有の場所」と呼ばないのであろうか，という問である。これに対して高山岩男『西田哲学』では，「場所」とそこに「於てあるもの」とを同じく「有」とすると，一般と特殊がもともと次元を異にするものでなければ特殊が一般に於てあるという包摂の関係が成り立たず，また，逆に一般と特殊が元来次元を異にするものならば如何に多数の媒介を考えても包摂の関係は成り立たない，と述べられる（P.41-42)。その結果，述語の一般は，「絶対無」すなわち「有無共に成立せしむる無」であるとされる（P.43）が，その限りでは未だ説明不足の感が否めない。そこで，同書でも触れられている「知る」ということを考慮にいれてより精確な解釈を試みる。

それは，端的に次のように述べられよう。つまり，主語面と述語面が一致すれば，主語と述語の分化が起こらないので，もはや，意識的認識は成立しない。従って直接名称を与えるわけにもいかないので「無の場所」と呼ぶというのである。高山岩男『西田哲学』では端的に，「特殊は一般に於てあるものであり，一般は特殊の於てある場所である（P.39)。」と述べられ，また，文法構造に関連して「主語は述語の場所に於てあるものであり，述語は主語の於てある場所である。そして繋辞は，特殊が一般に於てあるものとなり，一般が特殊の於てある場所となるといふ包摂の関係自体を意味する（P.39)」と述べられている。

しかし，ここで「知る」ということ，即ち認識の構図を導入すると，もう一度主客対立の構図を喚起するという危険性を伴う。この危険性を回避し，また，このような統合的な状態を想定しようとする時，「是に於て包摂的関係は所謂純粋作用（全集４・P.275)」と述べられることから推して，我々は，「純粋経験」概念に思い当たる。

周知のように「純粋経験」は西田幾多郎の思想の冒頭に現われ，一貫してその思想の基盤を為し続ける概念のひとつである。『善の研究』（明治44年）第一編第一章では，まず「純粋というのは（中略）毫も思慮分別を加えない，真に経験其儘の状態をいう（全集１・P．９)」と述べられている。それは，「主もなく客もない，認識とその対象とが全く合一している（全集１・P．９)」状態である。しかし，それは単に漠然とした状態を指すのではなく，「純粋経験の直後にして純粋なる所以は（中略）具体的意識の厳密なる統一にある（全集１・P.12)」とされる。これが先の主語述語の統合的な包摂関係と類比を為すことはいうまでもない。西田幾多郎にとって純粋経験はすべての経験の根底に位置する経験であると同時に，意識しないままの行為がそのまま正しい行為であることが理想であるように，最も高い経験でもある。そして，このような経験している状態を自ら自覚的に語ろうとするならば，「無」というしかない。従って先に主語述語の統合的状態についても，それを「無」と呼ぶことができよう。

さて，以上のように，概念の包摂関係から「場所」概念は導かれるが，小論の問題は存在論的「場所」と，「自覚」という認識論的構図がどのように結び付くかというところにあった。この視点から概念の包摂関係によって導かれた先の議論はどのように理解すればよいのであろうか。

まず，概念の包摂関係は，主語述語関係における問題であった。端的に言えば，述語の一般性に「場所」の統合性が求められ，主語の特殊性はそこに構成されるものだという図式が成り立ったのであった。では，その主語述語関係を遂行する主体は何であろうか。

大まかな言い方をすればそれは意識であるというよりほかない。しかし，

そのように言い切ってしまえば，主客対立の図式に立ち返ってしまうという危険性を孕む。従って，その意識とそこで遂行される先の分析とはどのような関係にあるかを考察しなければならない。

まず意識とは，叙述し考察する者の意識であるから，必ずしも叙述の表面に出る必要はない。例えば生物学者が生物のことを叙述する場合に，常に生物学者本人の意識が関わっているとしてもそのことは，叙述の表面上は無意味である。とりあえずこれまでのところ西田幾多郎もこのような叙述的立場での分析を遂行しているといえる。従ってそれは，「一般者の自己限定」として叙述される。しかし，われわれはさらにこの「自己限定」のダイナミズムを問題にする。なぜなら，自己限定が変化と特殊な諸様態を含む以上，それらを決定する前提を求めなければならないからである。その可能性は二つある。ひとつは，すべてを超越した神，もしくはロゴスのごときものである。いまひとつは，叙述者の意識である。そのいずれなのか，それとも，両者が絡み合うのか，それが以降の考察となる。

まず，考察の鍵になるのが次の記述である。すなわち，先の無の状態を主客合一の直観とした上で，その主客合一は単なる一ではなく，「包摂的関係から押し進めて行けば，何処までも此両者の対立がなくなる筈はない。直観といふのは述語的なるものが主語となることである。(全集４・P.275)」とされる。ここで，包摂関係という論理的地平に認識の構図が持ち込まれたことになる。

すなわち，包摂関係という論理的関係は，先に述べたように，主語の特殊性，もしくは一般者の自己限定性と述語の一般性との関係であるが，ここでいう直観は，この主語の特殊性を潜在的に保持したままで述語の一般性においてあるという統合的状態に対してそのままを主語にするという事態なのである。この構図が成立する為には，単に主語述語の関係を表面的に観察するだけは理解不能である。すくなくともそれは，意識現象というダイナミズムから捉えなければならない。端的にいえば，この統合的事態を同時に捉え直す意識を媒介させなければならない。もちろん，純粋経験を基底とする西田

幾多郎にとっては，事態は事態それ自身で展開している。従って，存在の場面では，この主客合一的な統合的事態もただ「無」であり，また，特殊の矛盾的関係がある場合でも「矛盾的対立の対象に於て初めて働くものが考へられる（全集４・P.275)」とされるようにそのままに存在するのである。しかも，その認識は，先に述べたような「自覚」であり，主観的意識と客観的対象といった対立を常とする意識とは異なる。しかしそれでもなお，先の述語に包摂された統合を主語と置き直す主体，すなわち意識が前提されなければならないのである。

そして結局，「すべての経験的意識には「私に意識せられる」といふことが伴はねばならぬ，自覚が経験的判断の述語面となる（全集４・P.279)」と，「述語面が我々の意識界（全集４・P.280)」であることが述べられ，さらに「我とは主語的統一ではなくして，述語的統一でなければならぬ（全集４・P.279)」と述べられることになる。しかもこの述語的統一は「場所」と相応する（全集４・P.279)。

このように述語的統一と我（自覚・意識）と「場所」とを同義的に並記することから，これまでの論理的考察は，少なくとも認識構造と一体のものであったことが示唆される。また，例えば「我々の経験的知識の基礎は此の如き述語的なるもの，云はば性質的なるものの客観性に置かねばならぬ。性質的なるものが主語となって述語とならない意義を有することによって，経験的知識の客観性が立せられる（全集４・P.279)」と，主語述語関係を経験的知識の真理性と結び付けて語られる時，そのことは一層明確になる。

しかし，ここに至って「場所」はより正確に語られなければならない。いま，主語が述語に包摂される述語的統一を考えるとき，意識現象を考慮すれば，すぐさま次の問題が生じる。すなわち，そのような事態はどのように認識できるのかという問題である。たしかに先に述べたように，直観は述語的な一般性を主語として認識することでもあった。例えば，判断としての「この花は赤い。」を単に「赤い！」と直観する場合には，本来の述語が意識においては主語の位置を占めている。しかし，その事態を最も普遍化すれば，

「赤い」さえ消滅する。しかし，なにも無いという訳ではない。すべての主語とすべての述語がそこに溶け込んでいるはずである。それは，なお規定的な「在ること」でもなく，「ありか」すなわち「場所」と呼ぶことしかできない。つまり，統一的に「述語面自身が主語面となるといふことは述語面が自己自身を無にすることである。単なる場所となることである。（全集４・P.283）」と述べられる事態である。

その場合の意識の姿を再確認すれば，「意識が深く意識自身の中に入る（全集４・P.284）」とされる。すなわち，「場所」とはまた意識そのものであることが示唆される。

ところで，このように「場所」と意識とがあたかも同義ででもあるかのように述べられると，すぐに次の問題を引き起こす。それは，「場所」が存在もしくは実在である以上，存在とは意識なのかという問題である。この点についてはこの論文『場所』では明言されていない。そこで，その点の考察の端緒を求めて初期の『善の研究』第二編を考察する。ここではまず，第二章にその表題として明解に「意識現象が唯一の実在である」と述べられている。それは，次のような構造として述べられる。

まずこの章では端的に「実在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみ（全集１・P.52）」と，いかにも意識そのものが実在であるかのごとく述べられ始める。また，「純粋経験の上から厳密に考えて見ると，我々の意識現象の外に独立事前の事実なく，バークレーのいったように真に有即知 esse = percipi である（全集１・P.54）」とも述べられ，「我々の世界は意識現象の事実より組み立てられてある（全集１・P.54）」とも述べられる。この点においては，西田幾多郎はたしかに観念論の立場を採る。しかし，それは外部の対象を残す図式を持つ観念論ではない。「真実在とは意識現象とも物体現象とも名づけられない者（全集１・P.54）」と述べるように，実在そのものを意識と同じものであると述べているのではない。そして，第三章に至って，「主客の未だ分れざる独立自前の真実在は知情意を一にしたもの（全集１・P.60）」と述べるように，実在とは主観の統合したものであることを，

知情意つまり意識の諸形態が一体化したものとして語るのである。そこで，第五章に至って，「凡ての実在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ（全集１・P.67)」と述べられることになる。この統一的或者を西田幾多郎はこの時点では名付けない。しかし，そのイメージとしては，「ヘーゲルは何でも理性的なる者は実在であって，実在は必ず理性的なるものであるといった。この語は種々の反対をうけたにも拘らず，見方に由っては動かすべからざる真理である。（全集１・P.71)」とも述べるように，ヘーゲルの「精神（Geist)」もしくは「理念（Idee)」を想定したことは間違いない。ヘーゲルについては後に述べるとして，ここでは，このテキストではまだ名前を持たなかった主客の別のない統一的或者が，最後には「場所」概念になったことだけを指摘しておくにとどめる。そして，この統一的或者は，単なる意識ではない。しかし他方で，西田幾多郎が「意識現象の事実」という以上，少なくとも我々がそれを知るのは，「意識現象として」なのである。ともあれ実在に関するこのような考察の延長線上に「場所」の実在性の問題が在り，意識は「場所」を認識する手掛かりとして機能する。

ここに実在である一般者の自己限定が重なってくる。すなわち，この実在の自己発展こそが，万物を作るとされる。『善の研究』第二編第七章では，一なる実在から様々な実在の差別がいかに生じるかについて考察される。まず，主観客観の別については，両者は一実在の相対する両方面であることを述べた上で，「我々の主観といふものは統一的方面であって，客観といふのは統一せらるゝ方面である（全集１・P.78)」と述べられる。また，能働（能動）と所働（受動）の別も，「統一者がいつでも能働であって，被統一者がいつでも所働（全集１・P.79)」だとされる。また，無意識と意識については，「主観的統一作用は常に無意識であって，統一の対象となる者が意識内容として現はれる（全集１・P.80)」とされる。さらに，現象と本体（本質）についても，「物の本体といって居るのは実在の統一的力をいふのであって，現象とは其分化発展せる対立の状態（全集１・P.81)」だとされるのである。すなわちこのように，一なる実在の分化の諸形態を，統一対分化というそれ

自身の概念的意味によって説明するのである。その限りにおいて，分化は実在それ自身の展開であり，自己限定であるといってよい。そして，この構造にはヘーゲルの弁証法とのある種の類比をみるが，その点については後述する。

さて，この自己限定は一見実在それ自身に委ねられてはいるが，他方では先に述べてきたように，我々はその実在を意識現象として捉えるしかない。高山岩男『西田哲学』では，「判断の根本義」について「有るものは特殊のみである。かかる有なる特殊が対立しつつ関係するといふこと，それが特殊が一般なる無の場所に於てあるといふことに外ならぬのであって，一般が媒介の場所であり，この場所が絶対の無であるとき始めて特殊と特殊が各自独自性を保ちつつ関係するといふことが可能となる（P.46）」と，判断対象，つまり認識対象として特殊を捉え，その背景として一般（場所）を捉えるという図式を明白にしている。しかし，この主客の図式は常識的な図式にしてしまうと西田幾多郎に背くことになることは既述の通りである。すなわち，西田幾多郎にとっての捉える仕方は「自覚」であり，全体そのものと区別されたものではない。

その点も含めてさらに，後の『無の自覚的限定』（昭和７年[5]）では，もはや次のように明記されている。まず「自覚といふのは自己に於て自己を見ると考えられ，而も自己が見られない所に即ち自己が無となった所に真の自己を見る（全集６・P.89）。」とされる。すなわち，先に述べたように自覚というのは全体としての自己自身が自己自身のどこかに焦点を合わせることであり，もし，自己の全体を見ようとすると，総てに焦点を合わせるのであるから，姿は消滅して無となることになる。このように解釈すれば，当然，「意識作用といふのは自覚的限定によって考えられたものでなければならない。自覚的限定といふのは場所が場所自身を限定することである（全集６・P.94）。」と，場所が場所自身を限定することと，自覚的限定という自己の認識の働きとが並立し，そして，所謂主客対立を伴う意識作用というのは，ひとつの自覚的限定でしかない，と述べられ得る。しかしそれでもなおかつ，

それは認識しつつある我々自身にしてみれば意識現象であり，自己限定それ自身も意識の様態と一体になって認識されるものであるといわなければならない。

いま，「場所」の議論に立ち返れば，「場所が場所自身を限定したもの，或は対象化したものが所謂一般概念となる（全集４・P.223)」と述べられるように，実在が場所という言葉に置き換えられただけで，自己限定の構造自体は『善の研究』と変わっていない。その点からも，実在について考察した結果得られた，自己限定のダイナミズムが我々に認識される限りにおいては，我々自身の意識によるものであるという構図は明らかである。

さて，小論では，このように考察してきた「場所」がヘーゲルの影響を受け，西田幾多郎なりの対比を有することを考察するものである。次章ではそれを考察する。

２．場所の自己限定とヘーゲル弁証法

いま「場所」概念を考察するとき，まず，場所そのものの基本構造に顧慮しなければならない。それは，主客が完全に一体となった全体という唯一の実在であった。この点は，ヘーゲルの精神（Geist）と類比的に考えられるし，また，その発展が全体の自己発展という限りにおいてはヘーゲルの場合と同じ発展形態であるといえる。例えば，その実在を発展的に捉えた時，西田幾多郎は「動的一般者」と呼ぶが，『思索と体験』（大正３年／11年[6]）所収の『論理の理解と数理の理解』（大正元年）では，「すべて論理的理解といふことは，一般的なる或物の内面的発展である，即ち一種の創造作用（全集４・P.251)」と，一般者の自己発展を述べ，さらに，「動的一般者の発展の過程は先ず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（全集４・P.262)」と現象学的な弁証法に即して述べる。さらに小論に関して注目すべきは，この発展形態をすぐに「ヘーゲルのいふ様に an sich より für sich に移り，そこからまた an und für sich となる（全集４・P.262)」と述べられている点である。

ここでは発展の基本構造をヘーゲルの弁証法と類比的に求めている。また，前節の考察との連関で言えばすぐに，「すべて動的一般者の発展即ち我々の精神的創造力の作用は此の如き形式を取る（全集４・P.263）」と，まさにヘーゲルの「精神（Geist）」の自己展開と対応しつつ「我々の」認識作用として述べられるのである。つまり，先に述べられたように，実在は客観的なものとして自己発展を遂げるが，その発展は「我々の精神的創造力」と即応しているとされるのである。

しかし前節の考察から，場所とはまた「ありか」，すなわち，実在性からいえばそれを直接語るというよりはむしろ外側からしか語ることのできないものであった。それが自己発展をする時に次々に論理的連関を以て具体的現実的な形態を経巡るヘーゲルの弁証法と同様な姿を採りうるものであろうか。もし，採りうるとするならば，その形態はどのように決定されるものであろうか。また，聊（いささか）でも相違があるとするならば，それはどのような相違であり，それはどのような基本的立場に由来するものであろうか。本章はそれらを考察しつつ「場所」の性格をさらに明らかにしていく。

まず，「場所」は構造的には主客統合的な全体であった。これは，ヘーゲルにおける実体としての「精神（Geist）」もしくは，その学の境位として『エンチュクロペディ』（1830[7]）などで用いられる「理念（Idee）」と，構造的には極めて類比的である。

まず，『精神現象学』（1807[8]）序論（Vorrede）において，絶対者すなわち唯一絶対の全体そのものである実在について，「実在性（Substantialität）は，存在もしくは知ることに対する直接態をみずからに含んでいるのと全く同様に，普遍的なものもしくは知ること自身の直接態を含んでいる（S.23）」と述べられるように，主客統合をもってその基本構造とされている。

そしてこの絶対者は次のように自己展開する主体として，それが唯一の存在であることを強調する。即ち「生ける実体（die lebendige Substanz）は次のような存在である，つまり実際には主体であり，もしくは，言い換えれば実際には現実的であるが，そうであるのはただ実体が自己自身を定立する運

動である限りにおいてのみのことであり，言い換えればただ，自己が他者になることと，自分自身との媒介である限りにおいてのみ主体なのである（S.23)。」この引用において，実体が主体であると語られると共に，その主体は，自己を展開する運動を同時に持つと述べられる点に注目しなければならない。ヘーゲルの場合この運動は，自己自身を他在と置き，その他在と自己自身とがもう一度関係しあってより高い存在になるという弁証法的運動にほかならないのである。

この点は，西田幾多郎も同様の構造を持つ。先に『論理の理解と数理の理解』から引用した，動的一般者の発展の過程が，まず全体が含蓄的に現われ，次に一般者から分裂し一般者に対峙し，また，もとの全体に還って，その具体的な真相を示すという（全集４・P.262）内容は，同様な弁証法であった。

しかもこの展開は，意識現象のダイナミズムとして表現されるところに一層のヘーゲルとの類比を示す。

ヘーゲルの弁証法的展開におけるダイナミズムの特徴としては，まず大まかには歴史性の契機が挙げられる。すなわち『エンチュクロペディ』で「哲学の歴史に立ち表されている思惟の発展が哲学そのものにおいて叙述される。(§14)」と述べられるように，唯一絶対の存在がわれわれにおける哲学の歴史という姿でわれわれに立ち現われている。それを，学問的抽象によって表現していくのが哲学の課題であるとする。

次に挙げられる契機は，現象学である。ヘーゲルの現象学的契機は，主に『精神現象学』でその構図が詳述されることはいうまでもない。まず大枠的には「精神（Geist ＝ 実体）の直接的な定在（Dasein ＝ 現存在），すなわち意識は，知ることと，知ることに否定的な対象性というふたつの契機を持つ。この境位（Element ＝ 意識）において精神が自己展開しその契機を繰り広げる時，そのいずれの契機にもこの対立が帰属し，これらはすべて意識の諸形態として立ち現われる（S.38)」と述べられるように，実体としての精神は，意識としてその定在（Dasein）の姿をとり，その意識においては意識自身と意識に現われる，すなわち現象する対象との両契機があるという，現象学的

構図を示す。

では，その現象学的構図において，精神はどのような運動を示すのか。それは「自己の他者，すなわち自分自身の対象となり，そしてこの他者を止揚する（S.38)」という，自己から出て自己のある側面を全体との構造の中で位置づける，という運動である。これは，先の西田幾多郎の運動の構図と極めて類比的である。ヘーゲルにとってこの運動は「経験（Erfahrung)」と呼ばれ，それは，次々に新たな内容を表象し加えながら論理的に展開されるが，結局のところ実体である精神が自己自身を知る運動である。この点に関しては，西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』では「自覚に於ては，自己が自己の作用を対象として，之を反省すると共に，かく反省するといふ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（全集２・P.15)。」と述べられるように，「自覚」のダイナミズムでもある。

ところで，このように精神が自己自身を知る運動とはいえ，それが意識の境位で遂行されるということは，意識が我々自身の意識である以上，永遠に全体を知ることはできず，学の体系化は不可能ではないか，という疑問がすぐに生じてくる。それについてはまずヘーゲルは次のように考察している。

ヘーゲルの全体系において『精神現象学』は，学（Wissenscaft）の境位に至る自己発見の過程であると言える。従ってその自己発見は，最も直接的に行わなければならず，探求を遂行する哲学者自身の認識論的発展の過程として記され，その後の体系それ自身における，精神の学的境位を意味する「理念（Idee)」の自己発展とは異なった構造を示す。では，この認識論的発展が学の境位へと構造的に変換するダイナミズムは何か。『精神現象学』の究極的境位であり同時に学そのものの境位でもあるとされる「絶対知（das absolute Wissen)」では，精神が絶対知に至るまでに示したのは「自己は自己自身を外化し，自己の実体に沈め，主体として実体から自己へと向かい，実体を対象とし内容とするとともに，対象性と内容とのこの区別を廃棄する（S.587-588)」という運動であるとする。この場合の「自己」は本来は実体でもある精神自身であり，あたかも分裂しているかの表現はそぐわないの

であるが，この脈絡は，あくまで意識の経験として主客統合を成し遂げた自己意識の立場からの叙述なので，このような表現になっている。そして，もちろんこの引用箇所をもって真の主客統合，すなわち経験する意識それ自身が実体としての精神そのものであるという確信に至るのである。このように統合された意味で客観性を持つ個々の事柄は「概念（Begriff）」と名付けられるが，此処にいたって「概念は，実体を自分の本質として持ち，自分で独立的に（für sich）存立する定在（Dasein）の必然性であり，その定在の現われである。(S.588)」と，すべての事柄が意識現象の枠から外れてそのまま実在するものとして学的に展開できるようになったのである。ということは，絶対知はそこで終りというものではない。むしろそこからはじめて，体系的に叙述し始めることができる境位を意味するのである。

では，そのように体系的に展開したとして，実体としての精神の自己発展は究極的に終りがあるのであろうか。

体系の典型はもちろん『エンチュクロペディ』であるが，その終極では次のように述べられる。体系の究極であり，従って最も高い段階の境位は「哲学（Philosophie）」であるとされる。それは，体系を貫く大きな弁証法的展開の統合である。すなわち，体系の三編「1．論理学，即かつ対自的な理念の学．2．自己の他在における理念の学としての自然哲学．3．自己の他在から自己自身に還帰する理念としての精神の哲学．(§18)」は，まず，「精神」が学的境位として「即かつ対自的」と語られる「理念」それ自身，つまり，本質的存在構造と認識構造の学としての論理学にはじまる。次に「精神」の本質的な在り方としての意識に対立するように見える自然の学へと移行する。しかし，それも結局は意識的な認識対象として，絶対的な実在としての精神それ自身の一側面であるとして統合されるのである。この統合は「理念においては，自ら運動を遂行し発展することは事柄の本性であり概念であるということと，同様にこの運動が，永遠の即かつ対自的に存在する理念が永遠に絶対精神として自己を活動させ，産み出し，享受するという認識の働きであるということが，統一される（§577)」と述べられるような主観的認識

と客観的存在とが同時に語られる事柄が，さらに絶対的な唯一存在の自己展開でもあるという絶対的な統合として示されるのである。ヘーゲルは更に，すべてのまとめとして，そのような絶対的なものこそが神であるとするアリストテレスを引用しはするが，統一過程の一側面に認識の働きが拘わることは，哲学は永遠の発展であり運動であるとも言わなければならない。この点は，この第三編「精神の哲学」を遂行するものは「推理（Schluß）」であるとして，これまでの展開を改めて推理の作用という視点から述べ直すことからも明らかである。歴史的にはまさにこの点においてヘーゲルが宗教的な神を越えて人間的な理性の自由を主座に据えたと評価されたことは周知の通りである。しかし，それでは精神の運動は完結するのかといえば図式的にはそれは絶望的であると言わなければならない。

もちろんヘーゲルの立場からは，この点は学の叙述を遂行し続けることで解決はつく。また，体系の根底に，現象学的契機を保持しつづける限り，完結しないことを保証し，無限の未知への扉を開く自由な柔軟さであるとしてむしろ歓迎すべきことであるといえる。

しかし他方で，論理的には完結しないとはいえ，かく理性的に推理された実体がそれまでの総ての展開内容を自らに規定的もしくは限定的に包含して進行する姿を具体的に思い浮かべた時，個々の概念が硬直化した定義を以てそれぞれの固有の発展を阻害されるのではないかという危惧を抱かざるを得ない。なぜならこれまで考察してきたように，この実体は世界総てを意識に写し取った絶対的な主語であるという側面をも有するからである。実体とは本来それほどまでに強く意識に捉えられなければならないのであろうか。

われわれは，この点においてヘーゲルと西田幾多郎との決定的な差異に思い当たる。それは，「場所」とは述語論理であり，ヘーゲルの実体は主語として表現されるべきものであるという点にあった。また，このことはヘーゲルが理性によって認識しつづけるのに対して，西田幾多郎は自覚によって認識するという対比を生む。『無の自覚的限定』では「自覚的限定といふのは場所が場所自身を限定することである，見るものなくして見ることである。

即ちそれは直覚することである（全集６・P.94)」と，理性的判断とは対照的な直観的認識を述べている。

述語論理と主語論理の対比については『場所』において繰り返し述べられる通りであるが，主語として表現される実体ではなく，なぜ，述語面へと進めなければならないのか。また，そのことがいかに自覚という直観的認識を可能にするのか。

前者については，先のヘーゲルに関する考察にもその理由が見える。すなわち，前節で述べたように，主語－述語関係においては，主語の側は特殊な性格を有し，述語の側は一般的な（普遍的な）性格を有する。特殊なのは，それが意識の自覚に委ねるものだからであり，意識の限定によって主語が立てられるからである。これに対して述語は，その主語のその状態に適合する一般的意味を当てはめるからである。ということになれば，すべての主語にとってのその限定そのもの，すなわち意識の地平は，それら自覚的全体にとってそれが消滅する地平であり，「対立的無（全集４・P.286)」と名付けられるべきものである。いま主語の側に立つヘーゲルを振り返れば，結局のところヘーゲルの体系は常にこの対立的無に晒されていることになる。

しかし，本来の全体は，その地平と地平の下の無限の奥行きを含むものである。もちろんここに至ってこの全体を認識するのは，主語－述語構造を以て理性的に思惟するわけにはいかない。むしろ直観として，その全体を同時に認識出来なければならない。そして，直観については「直観の場所は所謂意識の場所よりも一層深く広い意識の場所であり，意識の極致であるから，内に超越的なるものを見ると考えられる（全集４・P.286-287)」と述べられるように，超越的なものすなわち真に客観的なものを認識することの可能性があるとされる。そしてその可能性は，先に述べたように「自己をして自己を認識する」という自覚の構造に裏付けられている。

このような直観は意識的な限定によって主語を捉えるという方向性とは逆の，主語を消失させて一般的な述語を直接捉えるという方向性を持つ。しかし，その述語も特定の意味を持つかぎりはやはり意識において主語的な限定

を持つと言わざるを得ない。そこで，この述語が無限大になったとする。その瞬間，述語は真の闇となる。「述語面が無限大となると共に場所其物が真の無となり，之に於てあるものは単に自己自身を直観するものとなる。(全集４・P.288)」と述べられる通りである。そして，その無を直接名指すことが出来ないので，いわば外側から「ありか」すなわち「場所」と読んだのであった。

ところで，ここに至って，個々の事柄に関して，ヘーゲルの弁証法的展開と西田幾多郎の展開との差異が明確になる。ヘーゲルの場合は，既に述べたように主語的実体の自己展開という明確な現実的姿をとる。これに対して，「場所」の自己展開の場合，総ての事柄そのものをもってはじめてそれらが同時に「場所」でもあることを認識することが可能になるのである。

この比較からも判るように，「場所」論においては，体系的発展が捉えられない。ヘーゲルが絶対的客観性を意図して厳密な弁証法的論理で総ての事柄を結び付けようとしたこととは全く反対に，諸々の事柄が相対的に存在することが，場所そのものの存在でもあるといえる。それこそが，「場所の自己限定」と呼ばれる事態である。

これは，当面の認識主体としての我々が，いわば自由な境位でそれぞれの学を遂行できることをも意味している。しかしまた，総ての学問的成果がふたたびその客観的真理性を問われることになるのではないか。例えば鈴木亨『西田幾多郎の世界』[9]では，「西田は有限相対なものと絶対無限なものとの間の場所的な弁証法的構造を明らかにしたが，有限相対なものの間を貫く弁証法を同時に明らかにしたとは言えない」(P.148) と述べ，ヘーゲルと比較して「弁証法の過程的契機を無視した」(P.148) と述べるが，小論のこれまでの考察からも同様に言えよう。そして，この「弁証法の過程的契機」こそがヘーゲルにとって最も生き生きした真理であったことを思えば，「場所の自己限定」が，真理をどのように捉えようとしているのかが課題となる。小論の限られた考察ではこの点の厳密な解答は得られない。しかし，それについては，先に述べてきたことからだけでもひとつの見通しを得ることがで

きる。西田幾多郎が純粋経験に始まる直観的立場を維持しつづける以上，例え，「働くものから見るものへ」といった立場の変化があったとしても，基本的には事柄の本質を直観すべきある種の行為的姿勢を維持しなければならないはずである。従って，行為の中で直観的に真理を捉えること，基本的にはこの方向に西田幾多郎なりの解答が得られるはずである。しかし，これに対しても，竹内良知『西田哲学における実践の概念について』[10]でも「行為的直観において西欧哲学の伝統を乗りこえたように見える。しかし，彼もまた「見る」において客観性の条件を見出し，「見る」を絶対者としての絶対無に基礎づけている。(P.210)」と述べられるように，さらに，行為そのものと一体化した認識論と比較して，主客対立を残した認識形式をとっているという指摘もある。たしかに，小論で述べてきた「場所」の基本構造を省みても，これらの批判を蒙る可能性はあるといえる。

いま，これらの問題について詳細に論じる余地は残されていないが，これまで述べてきた基本構造からだけ言えることを確認しておかなければならない。まず，存在全体の「過程的生成」については，いまヘーゲルの弁証法を念頭に置くならば，既述の通り意識的限定の連続に相当し，西田幾多郎の立場からは語りえない問題であることは明らかである。そして，それを退け問題にしなかったというのであるから，それは西田幾多郎自身の総合的な傾向性であるとして，その方面の必然性の探求を必要とする。また，必然的に個別的独立的な知になるような直観的知が，それだけで無意味であるという訳ではない。直観知であろうとも，それが本質を指向しているならば，真理そのものでもある。普遍的な述語の総合的構成が場所であり，同時に個々の対象が場所そのものであるという，西田幾多郎の「場所」とはこの個々の対象の本質指向を保証する存在論でもあった。

また，行為そのものと一体化した認識論の可能性についても，上の直観知についての見通し的考察から西田幾多郎なりに解決していく可能性があると言えよう。

以上これらの「直観」の問題は，小論で取り上げた構造の問題を他の側面

から抉り出す問題だけに，もはや次の論題へと移行することになろう。機会を改めて詳細に論じたい。

そして小論ではむしろ，これまで述べられたことから，この「場所」概念の構造的特徴を積極的に捉えて，そのことに基づく学の可能性について述べておかなければならない。

まずその構造的特徴は，「場所」が総ての事柄にとって影のようなものでありながら，同時に唯一であり全体である実体でもあるということであり，同時に，個々の事柄すべてが同時に「場所」そのものでもあるという点にある。そして実体であるから，すべての事柄は自己限定の結果であり同時に実体でもあるという点に，学の可能性を見いだすことが出来る。すなわち，或る事柄の本質を明らかにしようとする場合，その事柄を中心的に考察するのは当然であるが，また，逆の方向性として，事柄を支えているもろもろの事態，とりわけ時間的（歴史的）事態や空間的事態を述語の一般性に即して客観的に分析し，それらによって織りなされていく当の事柄を背後から浮かび上がらせるという学的方法論が成立するのである。これは，フッサールの現象学，とりわけその還元理論とそれを支える構成理論から派生してくる方法論との類比も考えられ，西田幾多郎も示唆するところであるが，その考察は機会を譲る。そしてむしろ，それは具体的な事柄の分析に即して詳細に展開されるべきものであろう。そして，このような「場所」概念に基づいて事柄すべてを新たに見直すこと，これもまた，次の機会に委ねられるべき，筆者にとっての重要な課題であるといえる[11]。

註

(1)『西田幾多郎全集　第四巻』岩波書店, 1949/1988＝引用では（全集4・P.　）と表記.

(2)『西田幾多郎全集　第二巻』岩波書店, 1950/1987＝引用では（全集2・P.　）と表記.

(3)『西田幾多郎全集　第一巻』岩波書店, 1947/1987＝引用では（全集1・P.　）と表記.

(4) 高山岩男『西田哲学』角川文庫, 昭和26年.

(5)『西田幾多郎全集　第六巻』岩波書店, 1948/1988＝引用では（全集6・P.　）と表記.

(6) 註（1）と同書.

(7) "G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden 8-10" Suhrkamp, 1970＝引用では（§　）で表記.

(8) "G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden 3" Suhrkamp, 1970＝引用では（S.　）で表記.

(9) 鈴木亨『西田幾多郎の世界』勁草書房, 1977/1988.

(10) 竹内良知『西田哲学における実践の概念について』, 上田閑照編『西田哲学への問い』岩波書店, 1990所収.

(11) 筆者は最近では拙著『尾道という場所論－志賀直哉・小林和作・大林宣彦の風景－』中川書店, 1993. でこのことを試みた.