

## 二つの弁証法

——ヘーゲルと西田幾多郎——

小坂国継

### 一

一般に西田哲学は〈古いタイプ〉の日本の哲学、いいかえれば〈抹香臭い〉哲学だと思われている。しかしながら、すでに戸坂潤が指摘しているように、この哲学は本質的に〈ヘロマン的〉で、<sup>(1)</sup>すこぶる〈モダンな哲学〉であって、それがまたこの哲学が、その難解さにもかかわらず多くの読者を獲得しえた要因でもある。西田は基本的にはドイツ超越論的観念論に近い立場に立ちながら、西洋の、とくに最新の流行思想を貪欲に受容し、自己の思想形成の糧とした。彼がいかにか多くのものを西洋哲学から摂取したかは、彼の著作のなかで引用されている夥しい数の西洋の思想家の名前とその頻度とをみればよい。たしかに、その引用の仕方が学問的でないとか、単なる飾りにすぎないとか、前後の文脈を無視した

恣意的で独断的な傾向があるとかいった指摘もあるが、しかしともかく西田は自己の思想と結びつく（と思われる）かぎりにおいて、多くの西洋の思想家の思想を取りいれ、またそのことを率直に明示した。

ところで、一口に影響といっても、そこにはおのずと大小深淺の差異があり、彼の思想をその根底から動かしたのから、彼の思想形成においていわば触媒の役割を果たしたもの、あるいはただ単に彼の思索において反省の機会を与えたにすぎないものまで多種多様であるが、しかし彼の思想形成に終始一貫して深い影響を与えつづけた思想家の名前をあげるとすれば、おそらくそれはライプニッツとヘーゲルであろう。

西田哲学は多元論的であるとともに一元論的であり、また個体主義的であるとともに普遍主義的である。多元論的であると同時に

に一元論的であるとか、個体主義的であると同時に普遍主義的であるとかいふのは確かに矛盾であるが、かように矛盾的・対立的な二つの要素があたかも「絶対矛盾的自己同一」的に結合しているのが彼の哲学の特徴である。西田哲学におけるこのような両面性は、いわばその哲学を織りなす縦糸と横糸のごときものであって、それは最初期の純粹経験の時期から最晩年の弁証法的世界の時期にいたるまで、その内に微妙な強弱の差異を含みつつ、一貫してその思想の底流に存続しつづけた。晩年、盛んに用いられた「二即多、多即一」とか、「一般的限定即個物的限定」という定式は、かような個体主義（多元論）と普遍主義（一元論）との弁証法的綜合ないし統一を表現したものと見える。そうして、西田の個体主義的な思想の根底にはつねにライプニッツの哲学が、また彼の普遍主義的な思想の根底にはつねにヘーゲルの哲学があった。

西田哲学には、そのどの時期においても、個物は宇宙の一構成要素であるとともに宇宙全体を表現する小宇宙であるという単子論的な考え方がみられる。またこの点で、西田哲学にはつねにライプニッツのモナドロジーの痕跡が認められる。彼の哲学が或る人々によって「絶対的個物主義」と評される所以である。しかしながら、一般的にいって、西田はライプニッツ以上に個物の主体性、活動性および創造性を強調した。そして個物は単に宇宙の構成要素であるばかりでなく、同時に宇宙の創造的要素でもあると

主張した。実際、西田は晩年、彼の思想をライプニッツの「表象的モナドロジー」に対して「創造的モナドロジー」と呼んでいる。しかしながら、このような細部における差異があるにせよ、ともかく西田哲学の根本傾向にライプニッツ的個体主義の思想があることは否定できない。

ところで、西田哲学に一貫したもう一つの傾向は、個物というものに一般者に対立する概念としてではなく、むしろ一般者の発展の極点としてとらえようとする普遍主義的な考え方である。個物の背後ないしは根底にはつねに一般者があり、個物は「一般者の自己限定」として考えられる。これは西田哲学のすべての時期に共通した思想であるが、このような考え方の根底には、西田自身が認めているように、ヘーゲルのいわゆる「具体的普遍」の思想がある。そしてまたそれは、ヘーゲルの場合と同様、本質的に弁証法的である。西田哲学の弁証法的性格は「場所」の立場の時期以降きわめて顕著になり、彼の論理は究極において「弁証法的世界」の論理ないしは「絶対弁証法」にまで到達するのであるが、しかしこのような弁証法的性格はすでに最初期の純粹経験の思想にあらわれている。

西田によれば、実在は次のような根本方式に従って発展する。すなわち、「先ず全体が含蓄的に現はれる、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った時実在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にしていへば、一つの者が自分自

身に於て發展完成するのである。H・G<sup>(3)</sup> これを今少し解説すれば、唯一実在である純粹經驗は三つの段階ないし契機を有している。

(1)まず、それは意識の原初的ないし直接的な統一的状态である。これは純粹經驗の最初の定義である。(2)つぎに、この直接的な統一の意識である純粹經驗は分化し發展する。そして意識のこのような分裂的状态も広義の純粹經驗と呼ばれる。(3)さらに、意識はかような分化・發展をとおして理想的な統一的状态へとともたされる。これは究極的な純粹經驗である。したがって、純粹經驗は自己の内に三つの契機ないし發展段階を有する意識自身の体系であり、また、この体系全体が同時に純粹經驗でもあることになる。いうまでもなく、このような考え方は弁証法的であろう。というのも、そこでは意識は直接的な統一的状态から分化・対立の契機をへて、より大なる、またより理想的な統一的状态へと發展していくと考えられているが、その發展の図式は、まさしく「定立・反定立・綜合」という弁証法的図式に対応しているからである。

「自覚」の時期においても、その弁証法的性格は顯著に認められる。もともと西田のいう「自覚」は、「純粹經驗」の時期において西田が「統一的或者」とか「動的的一般者」とか呼んでいた「普遍的意識」が、フイヒテの「事行」(Eathandlung)の概念を媒介としてさらに發展せられたものであった。いいかえれば、個々の純粹經驗の背後にあり、それ自身一つの純粹經驗であると考えられていた潜在的な統一の意識が根源的な実在として独立化せられ

頭在化せられたものである。そしてこのような根源的な実在としての「自覚」の自発的で内面的な發展の二つの局面ないし契機として「直観」と「反省」とが位置づけられる。ここでいう「直観」とは、主客の未だ分離していない「現実その儘な、不断進行の意識」のことであって、それは「善の研究」の時期における統一の意識状態としての「純粹經驗」にあたり、また「反省」とは、「この進行の外に立って、翻って之を見た意識」H・Gのことであって、それは意識の分裂的状态としての「思惟」の諸相にあたる。したがって、「自覚」(その究極は「絶対自由意志」)の立場における「直観」―「反省」―「自覚」(「絶対自由意志」)は、「純粹經驗」の立場における「純粹經驗」―「思惟」―「普遍的意識」(「知的直観」)の關係に相応している。ただ、純粹經驗の時期においては根本的な実在は個々の純粹經驗とされ、したがって基本的には個体主義の立場に立っていたのに対して、自覚の時期においては根本的な実在は自覚とされ、したがって普遍主義の立場に立っている。また、純粹經驗の時期においては反省の思惟はただ相対的に不統一な意識状態ないし純粹經驗の分裂態と考えられていたのに対して、自覚の時期においてはそれが一つの独立した外的な(純粹經驗にとって)契機と考えられている点が相違しているだけである。したがって、「純粹經驗」の時期と「自覚」の時期とでは、西田の立場は本質的には異なっていないと考えることができる。

西田は『自覚に於ける直観と反省』の末尾(39)以降)において、自覚の根底になお不可知な「絶対自由意志」の存在を想定し、また現実の世界をこのような根源的意志の所産ないしは顕現と考へ、一種の「意志の形而上学」を展開するにいたった。これによって彼の「自覚の哲学」は発出論的傾向を帯びるようになり、それだけますますヘーゲルの「絶対者の哲学」に近接していったといえる。ただ、ヘーゲルの哲学は本質的に「汎理論」(panlogicism)の立場に立っているのに対して、西田の哲学はいわば「汎意識」(panvoluntarism)とでもいうべき立場に立っていた。西田哲学におけるこのような非合理主義的ないしは反主知主義的性格は生来のものであって、それは彼の哲学をヘーゲル哲学から隔てる一つの大きな要素となっている。

## 二

以上のように、西田哲学は本質的に弁証法的方法である。したがって、それはまたヘーゲルの思考様式と類縁性を有している。西田が自己の主張を展開するに当たってしばしばヘーゲルを引用する所以である。しかしながら、少なくとも前期の西田哲学においては、ヘーゲル弁証法との対決はまだ自覚的なテーマとはなっていない。ここでは、自説を補強するために盛んにヘーゲルが引用されているが、しかしヘーゲルを批判し、自説とヘーゲル哲学との差異を明確ならしめるような論調はみられない。それは、

ある面では、西田が自己固有の論理をまだ有していなかったということを意味している。西田がヘーゲルの論理との対決を自覚するようになるのは彼が彼固有の論理であるいわゆる「場所」の論理を形成しはじめて以後のことである。

「場所」とは、これを一言にいえば、西田が『自覚に於ける直観と反省』において最終的に到達した根源的実在である「絶対自由意志」をもなお自己の内に包容して、これを直観するものという。前期の西田哲学は全体として「意識」の立場に立っていた。「純粹経験」といい、「自覚」といい、「絶対自由意志」といっても、要するにそれは広義における意識である。しかしながら、西田のいう「意識」はあくまでも「作用」としての意識であって、「対象」としての意識ではない。いいかえれば、彼が追究したのは「意識された意識」ではなく、どこまでも「意識する意識」であった。西田の中期の著作に「取り残された意識の問題」(大正一五年)という題の論文があるが、そこでは彼は、現代の新カント学派やフッサールの現象学においてはなお意識された意識の構造の解明が問題になっていて、意識する意識の本質が明らかにされていない点を批判している。意識は作用であって、存在ではない。作用としての意識はけっして対象化せられないものである。しかるにそれが存在として考えられたときには、その意識はもはや意識する意識ではなく、かえって意識された意識となってしまう。西田はこのような作用としての意識すなわち意識する意識を、最

初は「純粹經驗」に、ついで「自覚」に、さらには神秘的な「絶對自由意志」に求めたが、やがて彼はこのような「主意主義」から、一転して「直観主義」の立場に立つようになった。すなわち作用としての意識の立場から、かような意識をもなお自己の内に映し、自己の内に包容する立場に立とうとした。それが「場所」の概念の原型であつて、彼自身、この点に関して、「何処までも判断的知識の背後に見られねばならない述語面といふ如きものが私の所謂場所であつて、それはカント学者の認識主観に相当すると云つてよい。唯、従来の方の如く主観を統一といふ様に考へないで、包容面といふ様に考へる点に於て異なるのである」(IV・322)といつてゐる。そしてこのような、いわばフィヒテ的主意主義からプロティノスの直観主義への転回の過程で、ようやく西田は彼が永年もとめていた彼固有の論理をみいだした。それが場所の論理であつて、その原型は彼の画期的な論文「場所」の内に示されている。

では、場所の論理とはいかなるものであろうか。

西田は場所の論理を述語主義の論理と呼んで、それをアリストテレスの主語主義の論理と対峙させてゐる。アリストテレスは「基体」(Υποκειμενον)を「主語となつて述語とならないもの」と定義した。そして彼は、主語である基体はあらゆる述語を所有すると考へた。西田はこれを主語主義の論理と呼ぶ。では、この主語主義の論理の欠陥はどこにあるか。

西田によれば、すべて認識は判断の形式において成立する。判断の典型は包摂判断であつて、そこでは主語(特殊)は述語(普遍)の内に包摂される。しかるに、アリストテレスの個物はけつして述語とならないものであるから、それはいかなる普遍の内にも包摂されえない。個物が普遍の内に包摂されえないということは、それが概念的認識の対象とならないということである。すると、アリストテレスの論理学においては、概念を超越したものが概念を規定することになり、それは必然的に形而上学にいきつく。

そこで、主語となつて述語とならない個物がなお概念的知識の対象となるためには、それは何らかの形で普遍のなかに包摂され、普遍によつて規定される必要がある。しかし、このように個物を包摂し、個物を規定する普遍はもはや先ほどの普遍すなわち個物に対立する普遍(抽象的普遍)ではありえない。それは個物を含む普遍(具体的普遍)である。そして個物はこのような具体的普遍の自己限定と考へられる。いうまでもなく、これがヘーゲルの論理学であつて、西田はそれを述語主義の論理と呼ぶ。そして西田はかような具体的普遍が彼のいわゆる「場所」にあたると説いてゐる。したがつて、西田の「場所の論理」はヘーゲルと同様、述語主義の論理といえる。実際、西田の著作に「述語的論理主義」という題名の論文がある。

しかしながら、ヘーゲルの場合、たしかに「普遍が個物であ

る」とはいえても、「普遍が個物を包摂する」とはいえない。いいかえれば、ヘーゲルにおいては、なるほど普遍は個物へと展開する (entwickeln) とはいえても、個物を包摂する (enthaltend) とはいえない。そこで、この「包含」の意味をあらわすために「場所」という言葉を用いるのだ、と西田はいっている。くり返していえば、ヘーゲルの場合、普遍者(絶対者)は個物に発展するが、西田の場合は、普遍者(絶対無)はどこまでも個物を包含するのである。そして、ここから「過程の弁証法」対「場所の弁証法」という図式が生ずる。

ヘーゲルにおいても、西田においても個物は一般者の自己限定の諸相として考えられている。西田がつねにヘーゲルを評価するのも、このような具体的一般者の思想に關してである。しかしながら、一般者そのものについて両者の考えには大きな隔たりがある。西田からみれば、ヘーゲルの一般者はいわば過程的統一者であって、それはなお主語的・ノエマ的方向に考えられたものにすぎない。これに対して、西田の一般者は純粹ノエシスであり、したがって主語的・ノエマ的には絶対の無である。そして、かような一般者は自ら無にして一切のものを自己の内に包摂し、また一切のものを自己の影として自己の内に映す。したがって、ヘーゲルの「絶対者」も「絶対無の場所」に包摂され、「絶対無の場所」において映される。過程的一般者の根底には場所的一般者があり、場所的一般者は過程的一般者の根拠である。それで、ヘーゲルの過程

的弁証法はその根底に絶対無を必要とし、またそれは絶対無の自覚的限定としてはじめて成立する、というのが西田の考えである。

### 三

前述したように、ヘーゲルと西田の見解が終始一致しているのはいわゆる「具体的普遍」についての考え方に關してである。両者はともに一般者を、個物と対立するものとしてではなく、自己の内に個物化の原理をもったものとして考える。したがって、一般者の自己限定ないし自己展開の極点が個物と考えられる。ヘーゲルの「絶対者」も西田の「絶対無」もかような意味での「具体的普遍者」である。そして、この限りにおいて、普遍が個物であり、個物が普遍であるといえる。

また、かような一般者は静的で恒常的な一般者ではなく、動的に自己自身を展開する一般者である。それはつねに自己の内に対立的・矛盾の要素を有しており、またかような要素の否定的媒介をとおして弁証法的に発展している。それで、弁証法は歴史的形成的理論である。いいかえれば、歴史は弁証法的に発展している。そしてここまでは両者の見解は一致する。

ところで、西田によれば、われわれは弁証法的過程の背後に何ものをも前提してはならない。すなわち、かような過程の背後は「絶対無」である。しかるにヘーゲルは弁証法的過程の背後に一種の理性的な統一者を想定している。すると弁証法的過程はかよ

うな統一者の自己展開の過程であることになり、したがってまたそれは連続的で合目的な過程であることになる。これをいいかえれば、そこにはもはや絶対的な意味での「否定」や「断絶」はなく、また真の意味での「対立」や「矛盾」もなくなってしまう。ヘーゲルの弁証法がしばしば「和解の弁証法」と評される所以である。たしかに、ヘーゲルにおいても弁証法は歴史的形成の理論となつてはいるが、歴史の担い手は理性的統一者であつて、そこには個物の自由意志による個性的で創造的な行為の介入する余地はない。それは「悪しき普遍主義」である。西田がヘーゲル弁証法を「思惟の弁証法」と呼び、これに対して自己の弁証法を「行為の弁証法」と呼ぶ理由はここにある。

では、西田は弁証法をどのように考えるか。

西田によれば、弁証法的運動はその根底にかような運動を包むものを要する。しかし、かような包摂者はけつしてノエマ的なもの、対象的なものではない。(西田からみれば、ヘーゲルの絶対者もなおノエマ的残滓を有している。)それは対象的には絶対に無なるもの、すなわち純粹ノエシスとしての「絶対無」である。そしてすべての弁証法的過程はこの「絶対無の場所」において成立する。絶対無は自らは無にしてすべてのものをいわば自己の影として自己の内に映す鏡のようなものであるから、すべての弁証法的運動はこの「絶対無の場所」に映される。これをいいかえれば、弁証法的運動は絶対無の自覚的限定として成立するのである。

ところで、この絶対無の自覚的限定はその一面において絶対に断絶的であると同時に、他面において絶対に連続的であるという矛盾の要素を有している。そこでは一切のものは死することによつて生れ、また生れては死すという意味をもっている。ゆえに、西田はこれを「非連続の連続」と呼ぶ。そしてこのような絶対的断絶を介して結合している一瞬一瞬はそれぞれ絶対的な価値を有し、また同時にその内に永遠を体現している。西田が時間を「永遠の今」の自己限定として考え、また「時は永遠の今の中に廻転する」(IT・366, 373)という所以である。彼が、「すべての時代は神に直接する」というランケの言葉を好んで引用するのも同じ理由による。このように西田においては、ヘーゲルと異なつて、時の一瞬一瞬が絶対的なものに触れるという意味合いがあるから、弁証法的過程は連続的とも考えられなければ、合目的とも考えられない。ここでは過去が現在を規定するのでも、また未来が現在を規定するのでもなく、現在が現在自身を規定するのである。すなわち、時は絶対の現在において成立する。そしてこの現在が「非連続の連続」という弁証法的性格を有しているのである。これを西田の表現を用いて説明すれば、「永遠の今」においては時間的限定即空間的限定であり、直線的限定即円環的限定である。

また、絶対無の自覚的限定はそのノエシス的限定向に個物(私と汝)を、またそのノエマ的限定向に一般者(環境)を有する。そしてこの個物と一般者という絶対的・対立的な

ものが自己同一的に結びつくところに弁証法が成立する。すなわち、そこでは一般的限定即個物的限定であり、個物と個物の相互限定即一般者の自己限定である。そして西田はかように絶対に矛盾的なもの結びつけるのは個物の自由で創造的な「行為」であると考えている。したがって、かような個物の主体的で個性的行為なくしては歴史は形成されえない。西田が個物を創造的世界の創造的要素と考える所以である。

個物は一方では環境によって作られる（一般者は個物を限定する）。しかし他方、この作られた個物が逆に環境を作っていく（個物は一般者を限定する）。この意味で、個物は作られて作るものである（一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定）。それで、現実の歴史的世界はかような個物の創造的行為をとおして「作られたものから作るものへ」と不断に進展していく。したがって、真の弁証法は歴史的形成の論理であり、それは必然的に「行為」の弁証法となる。

#### 四

西田がヘーゲルからもっとも強い影響をうけたのは、おそらくその「具体的一般者」の思想であろう。彼がつねにヘーゲルを評価するのはこの点であり、また実際に彼の見解は、個物を一般者の自己限定の諸相と考える点で、つねにヘーゲルと一致していた。しかしながら、ヘーゲルの場合、この一般者は過程的統一者ない

しは全体的一者であって、それはなお対象的・ノエマ的方向に考えられたものであった。したがって、そこでは歴史の真の担い手は個人ではなく、かような一般者であることになり、個人はいわばその傀儡にすぎないことになる。このような「理性の狡智」の思想においては個人の真に自由な、また創造的な行為の入りこむ余地はまったくない。

これに対して、西田の「具体的一般者」は場所的一般者であって、それは対象的・ノエマ的には絶対に無なるものである。しかもすべてのものを自己の内に包摂し、それをいわば自己の影として自己の内に映すものである。いかえれば、自らは無にして一切のものを映す鏡である。したがって、ここでは歴史の真の担い手は個物であることになる。歴史は個物の真に自由で主体的な行為によって作られる。しかも、歴史はどの時代においても「絶対的なもの」、〈永遠なもの〉に接している。そこには現在が絶対であり、永遠であるという意味がなければならない。

このように、西田はヘーゲルの〈思惟の弁証法〉に対して〈行為の弁証法〉を対峙させる。それはヘーゲルの全体主義的立場に対して真の創造的個性を力説する主体的弁証法である。しかしながら、そこで西田のいう〈行為〉や〈実践〉は彼の〈行為的直観〉の思想や〈ポイエシス〉の概念にうかがわれるように、芸術的制作用モデルとしたきわめて観想的な性格のものであった。したがって、はたしてかような実践の概念から真の歴史的形成の概念が



生成するか否かは疑問の余地があるが、しかしそれは本稿の趣旨を超えた問題であるから、この点はまた稿を改めて論ずる必要があろう。

- (1) 戸坂潤『無の論理』は論理であるか(『日本イデオロギー論』所収)、『戸坂潤全集』第二巻、勁草書房、昭和四一年、三四〇—三四八ページ参照。
- (2) 西田哲学を個物主義と解する見方については、たとえば田辺元『種の論理と世界図式』(『田辺元全集』第六巻、筑摩書房、昭和三年)参照。
- (3) 括弧内の数字は『西田幾多郎全集』の巻数とページ数を示す。以下同じ。
- (4) この点について、西田自身も次のように述べている。  
「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、比処に其具体的真相を明にするのである。ヘーゲルのいふ様に an sich より für sichに移り、それからまた an und für sichとなるのである。」(I. 262)
- (5) 周知のように、西田は晩年にはこの述語主義の論理からさらに繫辞主義の論理へと転じた。そして、ここでは「絶対無」はもはや超越的述語面ないし意識のノエシスの超越面としてではなく、個物と一般との弁証法的媒介者として考えられるようになった。
- (6) 西田はかような統一者を「理性的統一者」「過程的統一者」「全体的な統一者」「類的一般者」等々と呼んでいる。
- (7) 西田の実践概念の観想的性格については、三木清「西田哲学の性格について」(『三木清全集』第一〇巻、岩波書店)、務台理作「歴史と実存」(『哲学十話』講談社学術文庫)および拙論「無の倫理——

西田幾多郎(『現代倫理学の展望』勁草書房、昭和六一年)を参照されたい。

(こさか・くにつぐ、近代哲学、日本大学教授)