

# 西田幾多郎の「場所」に見る

## 「形なきものの形」

上原麻有子\*

### 序

「場所」という概念は、西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）の中期思想を特徴づけるもので、これが以後後期思想の体系化、論理化を完成させることになる。一九二六年発表の論文「場所」<sup>(1)</sup>では、「場所」の概観が詳細に論じられたが、初期同様、認識論的色合いの濃い中期思想から、「他者」を取り入れて「生」や「実存」の側面を得た「歴史的世界」の視点で「個物」を捉えようとする後期の思想に至るまで、その根幹をなしたのが「場所」の論理である。この「場所」の論理は哲学体系化の過程で、様々な矛盾に満ちた現実の世界を見る論理、「絶対矛盾的自己同一」という様相へと複雑さを増す。そして、弟子、下村寅太郎の評する「記念碑的意義をもつ」<sup>(2)</sup>この新概念は、経済哲学という領域を開拓し

た左右田喜一郎によって「場所」の刊行直後、「西田哲学」<sup>(3)</sup>と称されるに至ったのである。

西田は、近代の西洋哲学は、「主観的」あるいは「客観的」どちらか一方の立場を取る以外の発想を持たなかったと批判する。そして、主観客観の対立が未発達であったギリシャ哲学への回帰を通して二元論を脱し、両者を「包む論理」を要請する<sup>(4)</sup>。従って「場所」は、実在を対象化せず、主観も論理の内に含んでしまうような新しい哲学の方法として成立したものだと言える。

日本で「哲学」というと、明治時代に発する近代化を機に西洋哲学を導入したことで開かれた「学問領域」を指すことになる。「日本哲学」と限定した場合も同様で、思想史上は、西洋哲学を成立の根底に持ち、日本・東洋思想の伝統を受け継いだ、近代以降に位置する学問だと理解するのが通例であろう。西田哲学も東西の思想の流れを汲んでいるが、執筆されたテキストの中では西洋哲学批判が主に展開されており、東洋思想は言及されているものの、同様の扱いがなされているようには思えない。しかしながら西田研究において、東洋思想、特に仏教との関連が論じられることは多い。その際、西田の禅体験、「自覚」や「無」など彼の哲学体系で要所に配置された概念、あるいは後期思想の最後を飾った宗教論などが、主要テーマとしてしばしば挙げられる。

西田自身の『日記』<sup>(5)</sup>を探れば、青年期のおよそ十年間、集中して参禅に勤しんだことも容易に理解できる。禅は、諸宗教に比して事実の直接性と事実の説明の乖離断絶が徹底していることを特徴とし、哲学の根本としての論理は否定される。身を持ってこれを体験した後、一九一一年『善の研究』を著す。主客の区分なく「事実その儘に知る」「純粹経験」<sup>(6)</sup>の哲学の始まりである。ところが自らの哲学への禅の影響を隠すかのよ

うに、テキスト中には関連を証言する言葉はない。それでも弟子の西谷啓治や森本孝治の問いに対しては、禅的なものが背後にあることを認めている。以下に引用する西谷への書簡はその証言であるが、同時に、そこにはなぜ西田が禅の影響を積極的に明かさなかったのか、その思いが察せられる。

……私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので 禅といふのは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます 私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい…… しかし君だからよいが普通無識の徒が私を禅などと言ふ場合 私は極力反対いたします そんな人は禅も知らず 私の哲学も分らず XとYとが同じいと言つているにすぎぬ<sup>(9)</sup>

「場所」は、禅と「立場」を同じくする「純粹経験」が「自覚」へと発展し、さらに論理化されたものであるとされている。西田の主要概念である「純粹経験」とは、判断を加える手前の事実そのままの経験を意味する。また、「自覚」は、西田の言葉を借りれば、「自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、これを反省すると共に、かく反省するといふことが直に自己発展の作用である、かくして無現に進む<sup>(10)</sup>」ことである。「純粹経験」を洗練させた「自覚」は仏教用語でもあることから、両者における概念の関連性も十分認められる。従ってこのような「場所」には、禅的なもの、仏教的なものが底流に横たわっているとすることも差支えないであろう。

本稿では、「場所」の論理の成立期、つまり一九二三〜一九二九年頃

の思索にほぼ限定してこれを整理し、その輪郭を描いてみたい。「思索しながらそのまま書いた」と言われる西田の論文は、決して読みやすいものではない。テーマが形を変え度々繰り返される論の進め方と特殊な文体は、思索内容の複雑さ、難解さを反映しているようである。このような理由から、「場所」に関する研究の第一歩として、西田の論を明確に構成し直すことも重要な作業の一つであると思われる。

先に概観した通り、西田哲学は東西思想の交差の「場所」ともいうべきものである。西田自身が、「場所」の論理に取り組む過程で表現しようとして企図したものは、「形なきものの形」であった。これが如何なるものであるのかを読みとりつつ、「場所」についての考察を進めてゆくことにする。

## 1 「場所」という語

西田哲学は、明治時代、西欧語から翻訳された哲学术語を採用する一方、独自の術語も豊富に生み出した。翻訳語は、儒教、仏教からの借用や、等価の概念がない場合は熟語の造語などによって形成された。例えば、「主観」はsubjectを翻訳するために西周が考案した熟語である。西田の主要概念を表す用語としては「自覚」が挙げられるが、これは、「自己意識」、「自意識」と共にself-consciousness、Selbstbewusstseinの訳語であり、また仏教用語でもある。西田は「自覚」を採用し独自に概念形成を行った。しかし今度これを西欧の起点言語に翻訳し返すのでは不十分な結果となってしまう。

「場所」は、「場」、「所」、「処」と同義である。従来、哲学・思想の用語ではなく、日常語として用いられる語であった<sup>(12)</sup>。従って、他の西田の

用語とは起源を異にする。しかも和製語であることが、『新世紀現代漢語詞典』<sup>(13)</sup>に明記されている。これは、西田の「場所」の獨創性につながるであろうか。

『比較思想事典』<sup>(14)</sup>の「場所」の項目を執筆した上田閑照氏は、「哲学において「場所」が主要な範疇の一つになったのは西田哲学においてである」とし、『哲学事典』(平凡社、一九八五年)、『哲学・思想事典』(岩波書店、一九九八年)のいずれにも項目として出ていないが、後者には「場所の論理」の項目があることを指摘している。<sup>(15)</sup>ただ、管見によると『哲学小辞典』(岩波書店、一九五〇年)には、「場所」の項目があり、訳語の Ort (独) / topos (gr) / locus (拉) を示した上で、アリストテレス、プラトン学派、ヴォルフ、<sup>(16)</sup>西田の順で、各「場所」の概念に言及している。<sup>(17)</sup>

日常語「場所」を翻訳できそうな用語には、『哲学小辞典』が示した三語の他、Stelle (独) / place / location / spot (英) / lieu / endroit / position (仏) などが考えられるが、まだ多数あるはずだ。では、いわゆる「場所」を意味する用語は、西洋哲学の伝統においてどのように使われてきたのであろうか。概観すると、「自然哲学」あるいは「自然学」、そして「精密科学」、「修辞学」、「批判哲学」の分野において使用が見られる。<sup>(18)</sup>「自然哲学」／「自然学」で概念規定を行った哲学者としては、主にアリストテレス、デカルト、ヘーゲルが挙げられるだろう。プラトンの *χωρα* (コーラー) も「場所」を意味する言葉であるが、これについては、西田が注目した重要な概念であるので、後ほど論じることにする。

アリストテレスは、「場所」(トポス) はそこを占める物体とは別のものであるとした。また、物体の入れ物の内側の第一の境界が「場所」で、

西田幾多郎の「場所」に見る「形なきものの形」

上原麻有子

それ自身は不変不動である。そして、それぞれの物、要素にはおのの特定の「場所」があり、自分の「場所」に置かれている。宇宙にあるあらゆるものは、何らかの「場所」に置かれているが、唯一完全な宇宙だけは、どこかにあるとも言えない不動の最終的な「場所」なのである。<sup>(19)</sup>以上のことは、『自然学』第四巻に述べられている。

デカルトは、『哲学の原理』(一六四四年)<sup>(20)</sup>の第二部で「空間と場所」について考察している。空間と「場所」は、異なるものと考えられる。「場所」は大きさや形より位置を明確に示すものである。ある物がある所から別の所へ動く場合、同じ大きさ、同じ形のままでなくてもよいが、同じ空間を占めているということは不可能だ。一方、位置が変わると、大きさや形が保たれているにもかかわらず「場所」も変わる。ある「場所」にある「存在」とは、何らかの方法で、別の物に対して位置している「存在」だということになる。<sup>(21)</sup>

ヘーゲルは『エンチクロペディ』(一八三〇年、第三版)の「自然哲学」第一節で、空間に始まる規則正しい進行の第三契機、および時間との連続としての「場所と運動」について論じている。「場所」とは、空間における否定的限定、つまり唯一限定の点として弁証法的に理解されるものである。唯一限定の点とは、即自であるというだけではなく、時間の完全な否定性によって具体的に媒介される。空間的「今」としての「場所」は、弁証法的運動条件である、空間と時間との相互流動性を意味する。<sup>(22)</sup>

先ほど言及した分野の中で、「精密科学」には、フランス語で「場所」という言葉を含む *lieu géométrique*、つまり「軌跡」がある。その他、「修辞学」には、「常套句」、「決まり文句」などを表すやはりフランス語の *lieu commun* が、「批判哲学」には *lieu transcendantal*、つまり

「超越論的場所」がある。前者はアリストテレスの「トポイ」に由来する用語で、弁証術、弁論術における議論、推論の出発点、また論証、議論が蓄積される「場所」のことである。<sup>(24)</sup> 後者はドイツ語 transzendentale Ort の訳語で、カントの説明では「感性か、あるいは純粹悟性かにおいて、ある概念をあてがうところ」<sup>(25)</sup> となっている。それに関連して Topik (独) という用語もあり、これは「あらゆる概念の区分のことで、記憶を助けるもの」<sup>(26)</sup> だという。概念が「純粹悟性」と「感性」のどちらに属するのかを判定するのが「Topik」「場所論」<sup>(27)</sup> である。

このように観察した限りでの「場所」の哲学概念は、西田の「場所」とは異質のものであることが分る。従って、西洋哲学の伝統に対比した場合、「場所」を主題化し哲学体系の中心に据えたのは西田が初めてだということになる。西田自身は、物理学の「力の場」や心理学の「意識の野」<sup>(28)</sup> の考え方を参考にしている。「場」も「野」も英語なら field に相当する語である。「場所」という語を選んだのは、自らの概念の新鮮さと独自性を自負したからであろうか。

以上のように、「場所」という語自体にこだわって比較すべき概念を探すと、視野に入るものは限られてしまう。しかし、上田氏に従い、存在の「場所」としての人間の自己理解の基本的な主題と説明できる、「場所」の一般的な考え方からすれば、「場所」は、世界の様々な文化伝統において観察できるものだとすることに納得がゆく。氏は、「場所」性を具えた思想として、浄土教の「穢土」と「浄土」、中国古典における「人間」(じんかん)と「天地」、「桃源郷」、「ユートピア」、「黄泉の国」、「地獄・極楽」、華嚴思想における「四法界」、密教の「曼陀羅」などを例に挙げている。<sup>(29)</sup> そして、西田の「場所」も「人間の自己理解」という主題のもとに成立した哲学概念であると言えるのだ。

## 2 東西文化融合を背景とする「場所」

哲学は言語で表現されることが前提であり、各文化圏の言語で表現された哲学は、それぞれの文化を反映した思索の跡を残しているものだ。哲学も文化の一つであると考えられるはずである。東洋的なものと西洋的なものの交差した「場所」の輪郭を浮き彫りにするに当たり、西田の各文化に対する見解を確認しておくことも必要ではない。「場所」を収録した『働くものから見るものへ』(一九二六年)の「序」にある一節が、哲学的方法としての「場所」を生み出した、西田の哲学的企図を明らかにしている。比較文化的見地から述べられたものである。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは言ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孕み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかゝる要求に哲学的根柢を与えて見たいと思ふのである。<sup>(30)</sup>

西洋文化に学びながらもそれに対して自分の「立場を主張」<sup>(31)</sup> するため、自分自身が思索の場としてきた文化の本質を見つめ直し、取り入れて、新しい哲学を作り上げるべきだという気概が読み取れる。この態度は、後に、一九三七年の講演、『学問的方法』の中で、東洋文化の弱点は、西洋文化のように学問として発展しなかったことにあると主張されるようになる。西洋文化の根柢を把握しつつ、東洋文化の根柢から西洋とは

異なった方向を捉えて、人類文化そのものの本質を明らかにする新しい論理が必要だと、西田は説くのである。<sup>(32)</sup>

東西文化の対比を言わば直観的に言い得たこの下りには、取り合えず納得させられる。「形相を有となし形成を善となす」という西洋文化の特徴は、「形あるもの」、「形成されるもの」が「實在」だという考えに基づいている。これに対し東洋文化は、「形なきもの」、つまり「無」の立場に立つのだと理解できる。「無」というのが実は「場所」の特性であり、西田研究においては、仏教的なものとの関連性もしばしば指摘されている。

「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ということには、「見えないものを見る」、「聞こえないものを聞く」という矛盾が含まれている。西田は後に、無形でありながら有形である性質を「音楽的」<sup>(33)</sup>だとも言っているが、「声なきものの声を聞く」という発想の再表現であろう。「働くものから見るものへ」では、この簡潔な日本文化の特徴づけに関する詳述もなされていないが、一九三四年の「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」<sup>(34)</sup>では、まとまった文化論が展開されることになる。以下、哲学的な問題は省略して、文化論のみの要点を紹介する。

文化形態には、「内在的世界即ち現実の世界に基礎を置くもの」と「超越的世界即ち非現実的世界に基礎を置くもの」とがある。ギリシャ文化と支那文化は「内在的世界観」を、キリスト教と仏教は「超越的世界観」を持つ。日本文化は内在的世界観の形態に属すると考えられるが、ギリシャ文化同様に「芸術的」と考えられる点でこれに類似している。ギリシャ文化は現実を「永遠なるもの影」、言い換えれば「知的対象の意義」を持つアイデアを映したものと考えた。これに対し、日本文化は知的ではなく「情的」である。「情とは客観的に物を見ない」ことだと

される。日本人を「律するもの」はアイデアでもなく、支那人のように「礼教」でもなく、ローマ人のように「法律」でもなく、「情」であった。<sup>(35)</sup>さらに、「情」と「芸術的」であることとの関係が説明される。「情」とは「客観的」ではなく「自然」そのままであり、「情の発する所は、芸術的となる」。形にすることが芸術の根本であるとすると、ギリシャでは「有形の中に無形を見た」が、日本では「形によって形なきものを表」した。実はこれは「無の思想を基とする東洋芸術」全体の特徴で、「象徴的というのではない、形なきものの出現である」。ギリシャ的発想の「有形」とは、いわゆる知覚によって捉えられるのではなく「理性の対象」であるが、「概念という様なものではない」、「直観の対象という意味」を持ったものだという。逆に、「情の対象となるものは知的に限定せられるものではない、空間的に固定せられたものではない。それは無限に動くもの」、つまり「朝日に匂う山桜かな」という句に見出せるような、永遠の今の瞬間である。<sup>(36)</sup>

西田は、同様に「無」を根本とする東洋の文化でも、「印度宗教の無の思想」を「知的」とし、「支那文化の無の思想」を「行的」とし、日本文化の「無」とは性質を異にすると考える。日本の「情的」な「無」は、前述の表現によると「形なきもの」に相当する。このような「無」は、「無限に動くもの」、つまり成長し深まるものであるがゆえに、不足なく表現され尽くされることはない。これが「形によって形なきものを表す」の意であろう。

仏教との関連で、西田は「情」について興味深い見方を示している。

我国文化は既に古代から支那文化や印度文化の影響を受けた。しかし後に日本の仏教といふものが発達するに至つて、それは情的なも

のとなつた。浄土真宗と日蓮宗と相反する性格を有しながらも、共に情的といふことができる。……哲学的な華嚴天台のごとき宗教や律法的な律宗といふ如きものは、遂に我國の宗教とはならなかつた。……禪宗といふものは鎌倉時代の日本武士の精神と結合した故でもあらうが、日本文化に大なる影響を与へた、我々の生活にまで浸潤したといふこともできるであらう。<sup>38)</sup>

しかし残念ながら西田は、これ以上の詳細について述べていない。ただ、日本仏教の発達に、「無」に支えられた「情的なもの」の源泉があるという見解は、ここで確認しておきたい。一九二六年に執筆された「序」の主旨にも重なってくるものである。そして、「哲学的根拠を与えて見たい」という企図が、「無」、「情的なもの」をどのように「場所」の論理へと導き、これを構築させたのであらうか。

以上のようなことを踏まえて、以下では論文「場所」を読み解くことにする。西田の内様々に織りなされた西洋哲学からの獲得を網羅的に示すことは意図せず、代表的な哲学者との対峙のみを取り上げてみる。

### 3 「場所」の起源と論理の成立——ギリシャ哲学を介して

カント学派の哲学に対して自らの立場を打ち出そうとする途上、西田の思索にギリシャ哲学が転機をもたらす。ここでは、まず「場所」の成立起源を見ることにする。論文「場所」<sup>39)</sup>の冒頭にある一節を引用する。

……我と非我との対立を内に包み、いわゆる意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ。此のごときイデアを受取るものとも

言ふべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く。無論プラトンの空間とか、受取る場所とかいふものと、私の場所と名づけるものとを同じいと考えるのではない。(二〇八～二〇九頁)

「意識現象」を内包するようなものを考えていた西田は、プラトンの「ティマイオスの語」から「場所」という語の着想を得た。「空間」、「受け取る場所」、あるいは「質料」などを意味するこのギリシャ語とは、「コーラー」(χωρα)のことである。「コーラー」は、またプラトンの「イデア」、つまり「英知的形相」<sup>40)</sup>を「受け取る場所」でもある。プラトンは、「感覺的なもの」と「叡知的形相」の違いとを区別するため、「コーラー」と呼ばれる、限定されることのない第三者を想定した。それは「生成的」、「空間的」な二重の側面を具えており、感覺的なものが「そこにあるもの」、また「そこで生じるもの」とされる。<sup>41)</sup>要するに西田の言によると、「形相に対する質料」<sup>42)</sup>なのである。アリストテレスは、「コーラー」をプラトンの意味に解さず「第一質料の欠落」とし、「トポス」(τοπος)と同一視した。<sup>43)</sup>

西田が企図する「場所」は、「質料的原理」<sup>44)</sup>に過ぎない「コーラー」とは異なり、主観客観が区別される手前の「純粹経験」の「場所」、あるいは、何かを意識したり考えたりするときこれを映す「意識野」なのである。次の抜粋に進もう。

プラトンの哲学に於ては、一般的なるものが客観的実在と考へられたが、真にすべてのものを包む一般的なるものは、すべてのものを成立せしめる場所でなければならぬといふ考には到らなかつた。此

故に場所といふ如きものはかえつて非実在的と考へられ、無と考へられたのである。しかしイデア自身の直覚の底にもかゝる場所がなければならぬ、最高のイデアといへどもなお限定せられたもの、特殊なるものに過ぎない……(二二三〜二二四頁)

西田は「コーラー」批判を通して、自らの「すべてのものを成立せしめる場所」を特徴づけているが、「すべてのもの」が何であるのかは、ここでは不明である。「場所という如きもの」とは、西田的「場所」と同一ではなく「コーラー」を指しているということに注意したい。

ギリシャ哲学では「形相を有と考へた」<sup>(45)</sup>が、その「形相」を「受け取る場所」である「コーラー」は「形相」とは別のもの、生成するもののあるところなのだ。「形相」は「意識に直接映されたもの」、「直接に現れる物の姿」<sup>(46)</sup>のことで、それが「イデア自身の直覚」という表現にもつながると思われる。感覚的な「物はイデアの影を宿すもの、イデアを分有するもの」である。

このように、プラトンにおける、そのまま映す表象性という考え方は評価されたものの、西田的「場所」は、「コーラー」とは対比されている。西田は、「質料」を「形相」と重ね合わせた「潜在的形相」である<sup>(47)</sup>と見ようとした。引用文中の「一般的なるもの」は、西田によれば「イデア」を意味すると考えられるが、その場合「イデア」は「すべてのものを成立せしめる場所」となる。結局、西田は、プラトンが分離していた「イデア」と「コーラー」を一体化したような「場所」を生み出したのである。<sup>(48)</sup>

次に、西田の思想に決定的な転換をもたらしたとされるアリストテ

スの実体論は、どのように「場所」と関わったのかを見てゆくことにする。

西田哲学の第一段階において、「純粹経験」は真の实在の探求から発したものであった。しかし、「心理主義的」であり自己の反省や意志という視点が欠落していたとの自己批判を経て、「場所」の立場に至り論理化を達成した。アリストテレスの「基体」substratum (στροκελευον/ヒュポケイメノン) に着眼し、これこそ真の「实在」だと評価する。以下は、その基体の定義で、「場所」の発想にさしかかった頃に執筆された「内部知覚について」(一九二四)<sup>(49)</sup>にある英訳の引用である。

Now the substratum is that of which the others are predicated, while it is itself not predicate of anything else<sup>(50)</sup>

「それについて他の事柄が〔属性として〕語られ、しかもそれ自身もはや他のものについて〔属性として〕語られることのないもの」が、基体だと言う。つまり西田の表現では、「判断の主語となつて述語とはならないもの」、あるいは「何処までも限定せられたるもの」<sup>(51)</sup>のことである。

主語とは、言い換えれば「限りなき述語の統一」、「無限なる判断を統一するもの」<sup>(52)</sup>であるが、西田は主語の規定に不可欠な述語の重要性に気づき、アリストテレスの基体の再解釈を試みる。そして「何処までも述語となつて主語とならないもの」<sup>(54)</sup>と表現し直してゆく。要するに、主語・述語関係の考え方を反転させたのである。では、なぜ西田はそれほど述語を強調したのか。西田の論理は、論理学の基本形式である包摂判断を基礎としている。再び「場所」から引用する。

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。包摂するといふのは、特殊なるものを主語として、一般なるものをこれについて述語すると言ふことである。(二七二頁)

このように、特殊が一般のもとで考えられ、一般に包摂されるという形式で知識が成立するのが「包摂判断」である。アリストテレスの実体概念の定義(主語となって述語とならないもの)は、主語的論理を成り立たせているのだが、これも包摂判断に当たる。そして、「S(主語)はP(述語)である」と表すことができる。ここで、包摂過程の主語の方向は特殊化に向かい、述語の方向は一般化に向かう。<sup>(55)</sup>ところが、西田は「述語となって主語とならないもの」という基体の再解釈に基づいて、包摂判断の形式は「S(主語)はP(述語)に於てある」であるべきだと考え、規定し直す。

アリストテレスの形式では、それぞれ独立したSとPが繫辞によって結びつけられているが、「場所的」形式では、Sは直接Pに包まれる、或いはPが直接Sを包むという関係となる。「於てある」、「於てある場所」<sup>56</sup>は、こうして「場所的」包摂関係を示す表現として使われるようになる。

ところで、アリストテレス的な主語・述語の繫辞による判断について、西田は、「主観客観の対立を前提として居る、主語となるものは客観界に属し、述語的なるものは主観界に属する」との考え方を示している。これに対し、「場所的」判断は次のように考えられるはずである。

しかしかゝる対立を考へる前に、主語となるものと述語となるもの

との直接の関係がなければならぬ、概念自身の独立なる体系がなければならぬ、判断の客観的妥当はこれによつて立せられるのである。(二七三頁)

「概念自身の独立なる体系」とは、一般としての述語が特殊としての主語を包む、または特殊が一般に於てあるという主語・述語関係の直接性を具えたものを意味する。ここでの直接性とは、対立する主観と客観としての特殊と一般ではなく、直接与えられた一般が自己限定すること、特殊が現れ、知識が成立するという立場のことである。直接性は、さらに次のように説明される。

……一般と特殊とは無限に重り合つて居る、斯く重り合ふ場所が意識である。右の如く考へるならば、判断に於て真に主語となるものは特殊なるものではなく、かえつて一般的なるものである。全然述語的なるものの外にあるものは判断の主語となることはできない、非合理的なるものもそれが何等かの意味に於て一般概念化せられ得る限り、判断の主語となるのである。斯く考へれば、判断とは一般なるものの自己限定といふこととなる、……。 (二七三―二七四頁)

一般と特殊の包み包まれる関係は、ここでは「重なり合う」と表現されている。円周が無限に広がる同心円の重なりを想像すればよいだろう。そして、このようなことが起こる「場所」とは意識なのだ。意識としての「場所」については後述する。

西田にとって、まずは「純粹経験」があり、そこから主観と客観の区別が起こってくるのが哲学の根本である。そのことを考慮に入れれば、



「概念自身の独立なる体系」の内側に含まれていないもの、つまり「全然述語的なるもの外にあるもの」は、「判断の主語になることはできない」という。また、「述語的なるもの」とは、判断の過程において述語されつつ成立する「概念自身の独立なる体系」、言い換えれば概念成立の「場所」と解するのが適当であろう。というのも、「述語する」とが「於てある場所」の精髓であるからだ。この体系の「外にあるもの」とは、「非合理的なるもの」、概念化されていない判断の手前にある「純粹経験」のことであると解釈できよう。これが、主観と客観の分裂により「一般概念化」されれば、そこが「場所」となって判断が起こり知識が成立する。

このように、判断も述語する「場所に於て」起こり、知識もこの「場所」で成立する。すべてがそこに「於いてある」。そして「述語的なるもの外にあるもの」、「非合理的なるもの」というのが、概念の範疇に入っていない「無」の場所ということになる。

述語的な「場所」は、また意識の「場所」でもあることを確認したが、論文「場所」の次の一節からはまた別の性質を見出すことができる。

……自己自身を照らす鏡ともいふべきものは、単に知識成立の場所たるのみならず、感情も意志もこれに於て成立するのである。(二二三頁)

西田は、場所を「鏡」に見立てているが、これはプロティノスの「直観」を念頭に置いて表現したものであろう。プロティノスによれば、万物は、一切の実在の根底を成す「一者」、つまり「善」から発しこれに

よって成立するが、再びこの根源に帰する<sup>(57)</sup>。実在は階層的で、「一者」、「ヌース」(英知)、「魂」、「物質の世界」などから成っている。西田は、「精神は一者を直観すべく努力するのである、一者に向つて動き行く」というプロティノスの考えに、反省意識を外から包む「場所」を重ねて見ようとした。プロティノスはプラトンやアリストテレスの質料概念を徹底させ、「真の質料とは形を受取る場所とか、これを映す鏡とかいふ如きもの」であると言った。「英知の実在」はこのように自己を鏡に映すことで成立する<sup>(58)</sup>。

一方で、「自己自身を照らす」「場所」には、「自己自身は無にして」「自己の中に無限に自己を映し行く」という認識の原理である「自覚」との関連性がうかがわれる。「場所」を「自覚的」に説明すると、「認識するといふのは体験が自己のなかに自己を形成することに外ならない<sup>(59)</sup>」となる。また、引用は、反省意識以外のものも、「感情も意志も」「場所に於てある」ことを示しているが、この点は「場所」の構造を見ながら後ほど検討するとしよう。

#### 4 「場所に於てある」と「知る自己」

包摂判断の形式を中心とする「場所」の輪郭はすでに描いたが、同時に、認識論的側面もそこに組み込まれていた。ここでは、「場所に於て」どのような過程で知識が成立するのか、また、「自己」はどのように「場所」的に位置づけられるのかという疑問に答えてゆくことにする。

西田の哲学的企図は、「形なきものの形を見る」といった東洋文化の特徴に哲学的根拠を与えることであったが、これは言い換えれば、主観が外部にある客観に対立する以前の立場を、哲学の領域へ導き入れるこ

とに他ならない。「内部知覚について」では、「内部知覚と外部知覚とを同一の根本形式によつて考へ、いわゆる外部知覚も一種の内部知覚と見ようとした」。そのためには、「判断の主語」と「知る自己」の関係、および「論理的主語」、「形而上学的本体」、「認識主観」の関係を明らかにする必要がある。そこで、西田はアリストテレスの「基体」概念を手掛かりとし、この三つの subject の「結合統一」を試みたのである。<sup>60</sup>従つて、三側面をそれぞれ確認することが、「場所」を読み解く鍵となるはずだ。論理的側面と認識論的側面についてはすでに見たので、次は両者を総合した説明を補足してゆこう。

普通には我といふ如きものも物と同じく、種々なる性質を有つ主語的統一と考へるが、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、一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所でなければならぬ。我が我を知ることができないのは述語が主語となることができないのである。(二七九頁)

「我」もまた「場所」として考えられる。「我」は、述語を統一するアリストテレス的な主語としての基体ではなく、述語的統一を行う「円」に比せられる「場所」である。逆に、「場所」と対立する「物」とは、主語的統一としての「点」だと見なされる。従つて、アリストテレス的基体は「物」と呼ばれてしかるべきであろう。表現を変えれば、「物体が空間に於てであると考へられる如く、単にあるといふことに外ならない」。<sup>61</sup>このような実体的な見方をこそ、西田は否定しようとする。

また、「我が我を知ることができない」のは、自己自身を対象化していない状態にあるためであるが、そのような「我」は、自己自身につい

て無限に述語し尽くせない意識の場だということになる。

「場所」としての「我」の考え方は、「場所」概念の構想を練り上げる過程を記した「講案 その一」(一九二六年)にも見られる。

Das Ich は経験の場所である。論理的なるものもこれに於てあり、感覚的なるものもこれに於てある場所である。Ich はカントの言ふ総合ではなく、*umfassender Platz* (包む場所) である。<sup>62</sup>

「場所」の概念化には、カント批判もひとつの主要な手続きとなった。西田は、カントの「総合」つまり「統覚」を「包む場所」に置き換えて、Ich (我) を解釈し直す。このような認識主観を、対象を知覚し思惟する「構成点」のようなものではなく、思惟も感覚も「包む場所」として捉えたのである。

西田は「場所的」な認識主観をより明らかにしながら、さらに「場所」には「種々の段階」があることを説明するが、先に触れた「反省意識」、「感情」、「意志」の問題がこれに関わってくる。知識の種々なる対象界は、「場所」の段階の意義によって定まる。特殊が一般に於いてあり両者が無限に重なるという形で、一般が限定される限り知識が成り立つ。これは意識作用のある段階であるが、意識を超越した「場所」は「直観」の世界に入るといふ。

意識の本質を主語面を包んで広がる述語面に求めるならば、此の方向に進むことが純な意識に到達することである。その極致に於て、述語面が無となると共に対立的対象は無対立の対象の中に吸収せられ、すべてがそれ自身に於て働くものとなる、無限に働くもの、純

なる作用とも考へられるのである。……主語の方向に於て無限に達することのできない本体が見られる如く、述語の方向に於て無限に達することのできない意志が見られるのである。而してその極、主語と述語との対立をも超越して真の無の場所に到る時、それが自己自身を見る直観となる。斯く述語をも超越するといふことは無論知識を超越するといふことでなければならぬ。(二一八四頁)

包摂判断の形式で知識が深まる方向は、意識作用が「純な意識」の方向へ向かうことと並行している。この意識の純化は意識の深化と理解できよう。包摂判断の観点からは、「主語面を包んで広がる述語面」、そして認識論的には意識作用や意志によってその構造が特徴づけられる「場所」は、さらに「無」、「真の無」と同一視される。

用語の問題として、「主語面」、「述語面」に見られる「面」は、「場所」が円的な包み広がる構造であることを強調する表現であると思われる。比喩的に使用される「面」は、主語と述語の二つの契機を同心円として持つことで、主観(＝述語)と客観(＝主語)の相対立する図式を避け、述語の包摂を本質とする「場所」の無限性を描くことになる。そして、この無限性は、「場所」の「無」性を導きだす要因に他ならない。ここで目を向けたのが、「無」と「真の無」の「場所」である。西田は実際「場所」の構造を、「有」、「無」、「真の無」の三つの段階に区分しているが、これが、先に言及した「形而上学的本体」の側面という問題だ。「有」は「顕れた有」、「無」は「顕れない有」とされる。<sup>(65)</sup>つまり「無」は「有」を前提とした限りでの「無」である。しかし「真の無」はその対立を超越した「場所」、つまり「自己自身を見る直観」で、そこには「有」も「無」もすべてが「於てある」。論文「場所」ではま

だ三構造の説明が不十分であるが、一九三〇年の『一般者の自覚的体系』<sup>(64)</sup>では、整理され、「場所」の各層についての規定が成されてくる。その各層における「対象界」、「成立するもの」、「自己限定の形」にのみ焦点を当て、簡潔にその要点を抜き出すと次のようになる。

- 一 「有」——自然界、概念的知識、判断的一般者
- 二 「無」——意識界、意識的自己、自覚的一般者
- 三 「真の無」——英知的世界、英知的自己、英知的一般者

「一般者」とは、「特殊」を包摂する上位概念である。述語的に限定される「場所」の特性を表わす用語として術語化され、「場所」の論考以降頻出するものである。「有」の「場所」では、「SがPに於てある」形式で、概念的知識、つまり「主語となって述語とならないもの」が成立する。この「場所」は意識ではなく物の世界を対象とする。「無」は、意識内容を対象とする「場所」のことで、一般概念的知識(主語となって述語とならないもの)では限定できないものが、そこで成立する「意識的自己」である。これは「自己の中に自己を映す自覚」、または反省意識の意味を持っており、さらに、意識の根底にある意志を内的に志向する。<sup>(65)</sup>そして、自己反省という自覚を徹底させてゆくと、それをも絶して「真に自己自身を見るもの」に達するのだが、そこにある「思惟を超越した」「場所」が、「真の無」である。自覚的意識を基礎づけているものは「意志」であるが、「英知的世界」に入るには、「意識的自己」が「自己の意志を超越」しなければならぬ。これは「無意識」とは異なる。<sup>(66)</sup>「英知的自己」は、自覚する自己をも超越した「直に自己自身を見る」自己であると言われる。概念も思惟もない唯単に「無」あるのみ

の世界だ。「場所」の「包む」、「自己限定する」という構造から、西田はこれを「英知的一般者」と名づけている。言い換えれば、「主客合一」する「知的直観」の世界だということになる。<sup>(67)</sup>そこに広がるのが「英知的自己」、または「真の自己」である。

「知的直観」についてだが、西田は一九二二年の『岩波哲学辞典』におけるこの項目の執筆を担当している。「有形なるものの直観、即ち感覺とか知覚とかいふものに反し感覺や知覚以上の或物、即ち我々が思惟によつてのみ知り得べきものと考へ居るものの直観である……例へば、芸術的直観とか、宗教的直観とかいふ如きものは知的直観と考へることができ<sup>(68)</sup>る」と説明し、西洋哲学で理解される二通りの意味を示した。「知的直観」または「直観」は、西田自身においても同様に用いられている。

英知の世界に見られる、主観と客観の対立が完全に消滅した「知的直観」にも、例えば、「知的英知的直観（意識一般的）<sup>(69)</sup>」、「情的英知的直観（芸術的）」、「意的英知的直観（良心的）」などの段階がある。英知が深まる方向に「意的英知的直観」が広がる。「意識一般的」とは、カントでは認識の根源となる意識だが、西田はこれを「真の無」の知的階層に位置づけた。また、「良心的」階層は、宗教的体験により説明されるものである。一方、「知的英知的直観」を「場所」としてそこに包まれるもの、つまりその手前に広がるものは、「知覚的直観」である。<sup>(70)</sup>

西田が示そうとした「場所」の階層的意識の深化は、具体的にどのような状態であるのか。先に示した「無」の「意識界」における「意識的自己」では、自己の内を見えるという反省意識が作用するのだが、ここではまだ言語、概念に支えられている。しかし、反省が深まりを増すと意識は統一され、主観客観の別は消滅する。例えば、「一生懸命に断岸を

攀ずる場合のごとき、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き<sup>(71)</sup>経験がこれに相当する。西田は、日常的にだれでも経験できる「知覚」も、特殊な経験や訓練を積んでこそ達することのできる「美術家や宗教家の直覚」も、同一のものと思なす。後者は「知的直観」のことで、前者の「知覚」に比べ内容的に「豊富深遠なるもの」だという。この「英知的世界」における「知的直観」の、「根柢に潜める理想的要素は何処までも豊富、深遠<sup>(72)</sup>」であるが、大まかに三層に区分するなら前述の如く、「知的」、「情的」、「意的」となる。

### 結——形なきものの形

「場所」の深まりは無限とされる。そこに現れる知の世界は種々であり、概念化、言語化されるものから、対象を忘れ、我を忘れて意識の働きそのものとなる自己、そしてさらに、意識の働きをも超越した直観的知へと深まりを見せる。「場所」の無限性の真意は、「情意的自己の内容」にある。なぜなら、「知的自己」から見た場合、「知的反省」によっては決して届かないものが「感情」や「意志」の対象界にはあるからだという。この意味において、「知的反省」には限界がある。限界点にさしかかったところで、飛躍的に高次の「英知的自己」というものに移りゆくのだが、これは「真の無」ともいうべき自己で、「情意的自己」はその「影像」に過ぎない。<sup>(73)</sup>この「影像」が、「形なきものの形」である。英知の世界とは、現れてこない潜在的な知の宝庫とも言えるものである。「真の無」は、十全に意味を湛えている。しかし、直観として得た知識における意味を理解しようと分析すれば、多くの意味は抜け落ちしてしまう。それが概念化や言語表現ということ、あるいは「形」にする

ということ、「形なきもの」を限定して「形」を与えるとということに他ならない。

## 註

- (1) 『西田幾多郎全集』第四卷(岩波書店、一九七九年)収録。同書は、以下NKZと表記する。
- (2) NKZ 4、四三四頁。
- (3) 左右田喜一郎『西田哲学の方法について—西田博士の教えを乞う』『西田哲学選集』別巻二(藤田正勝編、燈影舎、一九九八年)、四四頁。
- (4) 西田幾多郎・三木清『師弟問答 西田哲学』(書肆心水、二〇〇七年)、一六〇—一九頁。同書で西田は、ヘーゲルの弁証法的論理に関して、主観客観を含んではいるが、各自、働き、真に矛盾する個物対個物の関係が欠落していると批判している。
- (5) NKZ 17 (一九八〇年)。
- (6) 森哲郎『西田哲学と禅仏教』『西田哲学を学ぶ人のために』(世界思想社、一九九六年)、二一九頁。
- (7) NKZ 1 (一九七八年)、九頁。
- (8) 森本孝治『私の西田先生』『同時代』からの引用を、竹村牧男『西田幾多郎と仏教禅と真宗の根底を究める』(大東出版社、二〇〇二年、二〇頁)にて参照。
- (9) NKZ 19 (一九八〇年)、二二五頁。一九四三年二月一九日付けの返信。本引用、また以下の引用では、旧漢字のものは当用漢字、またはひらがなに改めている。但し、旧仮名づかい、西田特有の表現「於て」などについてはそのまま残すことにする。
- (10) 『自覚に於ける直観と反省』(一九一三年)、NKZ 2 (一九七九年)、一五頁。
- (11) 上田閑照『禅と哲学』『西田哲学への導き 経験と自覚』(岩波書店、一九九八年、一六三—二三〇頁)に、詳細な研究がある。
- (12) 『日本国語大辞典』(小学館、二〇〇一年)によると、最古の用例は一九九九年のものである。また、「遊郭」、「盛り場」などの意味、「相撲の興行をする所、または一定の期間」の意味もある。
- (13) 王同億主編(北京、京華出版社、二〇〇一年)、一三三頁。
- (14) 中村元監修、東京書籍、二〇〇〇年。
- (15) 一般の国語辞典で「場所」の哲学・思想的概念を扱うことはなかったが、『広辞苑』第六版(二〇〇八年)では、初めて「場所の論理」の説明を加えている。
- (16) Christian Wolff (1679-1754). ヴォルフに關しては、*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719)
- (17) 『哲学小辞典』、四一一頁。西田の「場所」に関する記載事項を引用しておく。「なお最近西田幾多郎はアリストテレスのヒュポケーメノンに基くものから判断の述語的方面の意識を考え、特殊なるものが普遍的なるも場所にある事が判断であり、それを成立せしめる意識面を「場所」と言い、反省的一般者であって決して対象の主観的意味を持たぬ真の無の場所、即ち対象を内に映している鏡のごときものをかく称した。」同辞典は増訂版であるが、それ以前一九三〇年版でどのような記述があったかについては確認できていない。
- (18) 『Lieu』, *Encyclopédie philosophique universelle-Les notions philosophiques Dictionnaire I*, Paris, Puf, 1998, p. 1483.
- (19) 同右書。
- (20) ラテン語で書かれた *Principia philosophiae* は一六四七年に仏語訳 (*Les principes de la philosophie*) がなされた。
- (21) 『Lieu』, *Encyclopédie et André Lalande*, 『Lieu』 et 『Etiendue』, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1992.
- (22) 『Lieu』, *Encyclopédie*.
- (23) 英語ではラテン語 locus を採用している。
- (24) 『Lieu commun』, *Vocabulaire européen des philosophes*, dir. Barbara Cassin, Paris, Seuil et Le Robert, 2004.
- (25) Rudolf Eisler, 『Lieu』, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.
- (26) 『Topique』, *Kant-Lexikon*.
- (27) カント『純粋理性批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫、三四六—三四七頁。
- (28) 「物理現象の背後にあるもの」(一九二四年)、NKZ 4、四八—四九頁、および「場所」(一九二六年)、NKZ 4、二一〇—二一一頁。
- (29) 同右書、四一〇—四一一頁。
- (30) NKZ 4、六頁。
- (31) 同右書、三頁。
- (32) 日比谷公会堂で行われた文部省教学局主催の講演会。NKZ 12 (一九七九年)、三七頁、三九一頁。
- (33) 西田・三木(二〇〇七年)、一二頁。
- (34) NKZ 7 (岩波書店、一九七九年)。
- (35) 同右書、四四二—四四三頁。
- (36) 同右書、四三〇頁、四四六頁、四五〇頁。
- (37) 同右書、四三七頁。

西田幾多郎の「場所」に見る「形なきもの」の形 上原麻有子

- (38) 同右書、四五―一頁。
- (39) 用語「場所」の初出は、『働くものから見るものへ』の前編第一論文「内部知覚について」(二二七頁)に於いてである。「知る我と、知られる我と、我が我を知る場所とが一つであることが自覚である。」
- (40) *Timée / Critias de Platon* (GF-Flammarion, 1992, p. 17) のフランス語訳者・解説者 Luc Brisson は、フランス語の哲学术語「イデア」(idée) は「表象」(représentation) を思わせるが、プラトンの「イデア」とは「実在」(réalité, véritable réalité) のことであるとしている。また「イデア」を forme intelligible と訳してゐるのを受け、本稿もこれを採用し、和訳した。
- (41) L. Brisson の説明を参照。《KHORA》, *Encyclopédie philosophique universelle - Les notions philosophiques* Dictionnaire 1, Paris, Puf, 1998, p. 1421.
- (42) NKZ 12 (一九七九年)、一六頁。
- (43) 同右書。
- (44) 「取り残されたる意識の問題」(一九二六年)、NKZ 12、六頁。
- (45) 同右書、一六頁。
- (46) 「希臘哲学に於ての「有るもの」」(一九二八年)、NKZ 12、一〇三頁。この論文のタイトルにある旧漢字はそのまま残す。
- (47) 同右書、一〇四頁。
- (48) この点については、大熊治生氏に詳細な論考がある。「一般者の場所から絶対無の場所へ」『場所論の種々相―西田哲学を中心として―』(北樹出版、一九九七年)、一八三頁。
- (49) NKZ 1、六頁。
- (50) NKZ 4、「前編」。
- (51) 同右書、九五頁。西田は出典を明らかにしていないが、アリストテレスの『形而上学』第七巻、第三章「実体として一般に考えられる四つのもの」からの引用であると思われる。日本語訳(岩崎勉訳、講談社学術文庫、一九九八年、二九五頁)、「およびフランス語訳 (*Métaphysique* Tome I, Traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 24) を参照した。ここでは、岩崎訳を説明に使用する。
- (52) 「内部知覚について」、NKZ 4、九五頁。
- (53) 同右書、九七頁。
- (54) 「場所」、NKZ 4、二七八頁。
- (55) 包摂判断と西田の論理については、上田閑照氏が詳細に解説している。『西田哲学を読む』(岩波書店、一九九一年、三三二―三三五頁)。
- (56) 「場所」、二二七頁、二二八頁。
- (57) 「直観と意志」(一九二三年)、NKZ 4、三八頁。
- (58) 「表現作用」(一九二五年)、NKZ 4、一六六頁。Pierre Hador, *Niveau du moi, Platon ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, Folio Essai, 1997, pp. 25-44.
- (59) 「場所」、二二三頁。
- (60) 「序」、四頁、および「内部知覚について」、九四―九五頁。
- (61) 「場所」、二二五頁。
- (62) 「講案 その一」、NKZ 13 (一九七九年)、二八〇頁。
- (63) 「場所」、二二六頁。
- (64) NKZ 5 (一九七九年)。
- (65) 「自己自身を見るもの」の於てある場所と意識の場所」(一九二八年)、NKZ 5、九八―九九頁。「英知的世界」(一九二八年)、NKZ 5、二二三―二二八頁。
- (66) 「英知的世界」、二二三―二三四頁。「意志」の説明は難解なもの一つで、「英知的世界」に入るには「意志」を超越しなければならぬと言われているが、本稿の先の引用には、「主語の方向に於て無限に達することのできない本体が見られる如く、述語の方向に於て無限に達することのできない意志が見られる」とある。ここで「本体」は「真の自己」に相当すると考えられるので、真の意味で自己を知ることが無限に不可能であるということ、つまり自己には無限の可能性があるということだと解釈できる。このように考えると、「意志」についても次のように理解できるだろう。か。述語する意識の根本原因には「意志」があるが、様々な思惟の中には比較的容易に知識が成立する場合もある。言い換えると、意識作用の極限、つまり「意志」に達し、意味を了解することである。但し、「場所」の本質からすると、述語は無限に行われ、何処までも「意志」に達し超越することはない。この述語や反省作用の「無限」に関する問題の確認は、今後の課題としたい。
- (67) 同右書、一四〇―一四一頁。
- (68) 「哲学用語解説」、NKZ 13、二五三頁。
- (69) 経験統一の論理的根拠で、「超越論的意識」とも言われる。
- (70) 「総説」(一九二九年)、NKZ 5、四八一頁。
- (71) 「善の研究」、NKZ 1、一一頁。
- (72) 同右書、四〇―四一頁。
- (73) 「自覚的一般者に於てあるもの及それとその背後にあるものとの関係」(一九二九年)、NKZ 5、二七九頁。